

مالک احمد صدقی

1127

1

اسا[ء] الكتب

مهبة مهيت كلث لام مح المح ح فح المقص اصه ايضه ظاظه بط

هف يق لابق الشه المص م يح بطة ممة لايخ الظ لامحة المط فم قم

لشه الشه يتيظ الح

وتشرف بتملكه الفقير الله سبحانه
بسنجي زاده السيد
عبد الوهاب
المدرس
عفى عنهما

هو
من عطاء الله الكريم الواهب
راقم السيد محمد عارف
بسنجي عفى عنهما

من كتب الفقير الى ربه الصمد
سرى ما ساراه محمد اسعد
عفى عنهما

يا معين بك الاستعانة للتتميم وبك استعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس للكمال ومعلق الصور بالمواد
ومؤلف النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الافلاك لا من المركز واليه بل عليه
ومكون الكائنات من تغاير الامهات لا للجود والبقاء في البدو والرجعى ومنه
الجود والعطاء في الاخرة والاولى واسئله ان يصلي على اشرف من نهض
باعباء الرسالة وساس الامة بصنوف السياسة محمد واله المتحلين با
لاخلاق المرضية المتخلين من الادناس البشرية عليهم الصلوة والثناء ولهم
الحمد والدعاء وبعد فيقول الفقير الى الغني محمد ابن ابرهيم الشهير بالصدر الشيرازي
عفى عنهما لما تطابقت القوانين الحكمية والاصول الدينية على ان احق الذخائر
والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة النظرية
بتحصيل العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية اذ هي انفس ما تشتاق اليه
النفوس الانسانية وتنقشع به الغيوم الهيولانية وبها يصير الانسان فائقا على
الاشباه والاقران سالكا سبيل العرفان غير مستسجن في سجن الحدثان
وظلمات الهجر والحرمان فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري
في البحث عن تفصيلها واجمالها وكنت شديد الاشتغال من سالف الاوان
تبيينها كثير التوجه من اول الريعان الى تعيينها حتى ظهر لي مساعي من تقدمني من علماء
الاعصار ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار فرقمت ما سنح
في قريحتي القريحة اثناء مطالعتها من الرد والاحكام وحارت به فكرتي الجريحة
حين التشغل بمباحثها من النقض والابرام ارقاما منتشتة في اوراق
متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق
البال وعدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض
المترددين الي المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير
الدين مفضل الابهري لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لشتات ما استفدته من

اشارات



من اشارات الحكماء ورتبتها وما استنبطت من ايماضات الفلاسفة وتلويحاتهم مضيفا
الى ذلك ما تحدست او الهمت الهاما وتاييدا من الله وملكوته فشرعت فيه اجابة
لملتمسه واقامة لمقتبسه مجتهدا في كشف المطالب والمآخذ جاهدا بتوضيح المقاصد
والمباني حائدا عن طريقة الجدال لابن الذين يجمدون ظواهر الالفاظ ولا يرومون
بواطن المعاني ومن استفتح عين عقله من رقدة الغفلات وسنة التقليدات يهتدي
بالتصفح في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب ويرى لطائف افكار
لا تكاد توجد في مطالب الكتب الكبار ودقائق اسرار لا يشير اليها حكماء في الاعصار
والمسؤل ممن يجتنب بجنب الغريزة من مجور والاعتساف ان يصحح مواضع الخطاء
والخلل ويصلح مواقع القصور والزلل بشريطة المهلة والتفطن الفائق مع
الامعان والتفحص اللائق ولنبتدي قبل ان نشرع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان
اقسامها مستعينين بواهب العقل ومفيض الجود فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية
تستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب
النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا
للعالم الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة
البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم
محدث وان له صانعا قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية
والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة
النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يمكن اضافة المرض
وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشيء لا تاثير لنا
البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون
المطلوب من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية
اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا
والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة
من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الالهية والجلال
القدسية وذلك يدل ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير
وايضا فان ما يستكمل به القوة النظرية اشرف مما يستكمل به القوة العملية وهو
الحكمة العملية لا يتناهى بجنبة العالية من النفس وهذه هي الجنبة السافلة وذلك

يدوم الاولى بدوامها بخلاف فانها قد يزول عنها بالكلية والكلام الالهي
ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين قال الله تعالى حكاية
عن خليل صلوات الله على نبينا وعليه رب هب لي حكما والحقني بالصالحين
المراد من الحكم تكميل القوة النظر والمراد من قوله تعالى والحقني بالصالحين تكميل
القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لموسى على نبينا وعليه السلام فاستمع لما يوحى
انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله تعالى لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة
النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى كمال القوة العملية وقوله سبحانه وتعالى
حكاية عن عيسى عليه السلام قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا
اينما كنت كل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واوصاني بالصلوة
والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لنبيه
الحبيب صلوات الله عليه وعلى آله فاعلم انه لا اله الا الله اشارة الى كمال القوة
النظرية واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة العملية
وقوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ايضا وقع اشارة الى كمال هاتين المرتبتين
القوتين فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة ان كمال الانسان محصور في العلم
والعمل وبهما يحصل الاحاطة بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات ثم لما قسمت
الامور الى ما لا يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به بحكمة النظرية التي غايتها
استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست
يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبداء عمل من حيث هو مبداء عمل بحصول العقل بالفعل
والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية التي غايتها استكمال
القوة العملية بالاخلاق بعد ما يستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري و
التصديقي بامور يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبداء عمل من حيث كذلك قسموا الحكمة
النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في تحقق
وجود العيني والذهني عن اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام
الاولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي
والجزئي وغير ذلك فان خالط شيء منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل
الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى ومنه العلم الكلي المشتمل
على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا وكمالا

الاتصاف

3

الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه
اولى تقدمه على ساير العلوم رتبة ومنه الالهي الذي هو فن المفارقات المسمى
باثولوجيا اي معرفة الربوبية موضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق
من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان للوهم تجريدها تجريدا ما و
لا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد ويسمى الحكمة الوسطى
والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكرية والمخروطية
والعدد وخواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها لا حدودها و
انما سمي بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس يرتاض به من حيث ينتقل
عما يدركه الحس الى ما يجرده الذهن عن المحسوس بالكلية فهو واسطة بين ما ليس
بمحسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الكم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو
الهيئة والساكن الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية او لا يكون فالاول هو
الموسيقى والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية لا يتوهم مجردة
ومع عدم تجردها لا يستغني في فرض وجودها عن التغير وخصوص الاستعداد
فالانسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في لحم وعظم والفطوسة الا
في الانف بخلاف التقعير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث
ان له مبداء حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور قد فرق الشيخ الالهي صاحب
حكمة الاشراق قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب
العدد وهو من الاقسام الاولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صح لان
يوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا فكون الموجود لا يحتاج الى
مادة من حيث هو ذو عدد لا في الوهم ولا في العين فان المفارقات ذوات عدد
ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة
فمع هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور
دخوله في ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلو اشترط في العلم
الاعلى عدم المخالطة بالكلية خرج عنه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على صحة التجرد
دخل موضوع الحساب فيه فما تم التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما
موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى وللدار

لان يتصف بوحدة او كثرة
نسخه خط

ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صحيح مادة متخصصة
الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة
لا يلزم منها دخول البحث في الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية
من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات فهي ايضا ثلثة اقسام لان التدابير البشرية
والسياسات الانسانية لا يخ اما ان يختص بشخص واحد فقط اولا الاول هي الحكمة
التي بها يكون الانسان معيشته الدنيوية فاضلة وحيوته الاخروية كاملة ويسمى علم
الاخلاق والتي لا يختص بشخص احد بل لابد فيها من شركة يتم بها الاجتماع فذلك
الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية
والثاني مدنية ومن جعلها رباعية قسم القسم الثالث قسمين لان المدنية ينقسم
الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول
علم السياسة والثاني علم النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا
تناقض فيه لدخول احد القسمين في الاخر عنده من ثلث القسمة ولافلاطون
كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس
ولارسطو ايضا كتاب في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف المعلم
الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه
كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فهذه هي اقسام
الحكمة الاصلية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كما فعله
الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منها
العلم بتقاسيم الوجود من الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة هناك
موضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فلا يخ من تكلف مستغنى عنه وكذا في جعلها
مشتقات دون المبادي اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن
بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفاء وهذا الكتاب مرتب على علوم
ثلثة المنطق والطبيعي والالهي تقديم الاول لكونه علما آليا وتاخير
الثالث لكونه علما بما وراء المحسوسات ودأب التعليم التدرج من المحسوس الى المعقول
ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الابعد اقتفاء بالمعلم الاول قيل اعرض المص عن
الحكمة الرياضية لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوث
عنها في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية لان الشريعة المصطفوية قد قضت

الوطر عنها

الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل ورد ذلك بان كون الامور العامة عليها مسائل
علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم سيما الدوائر والخطوط
والنقاط التي تتعين بالحركة كالمناطق والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة
مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك توجد بالحركة
ايضا وكون ادراكها مما يتعلق بآلة الوهم ولها معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها
غير متحققة في نفس الامر والا لانتقض بعض العلم الذي يبتنى عليها مع انه يشتمل
على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي والخلق على ما ذكره
بطلميوس في صدر الكتاب المجسطي بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي يطلع به الانسان
على دقايق صنعة ناظم الوجود ولطايف حكمة خلاق الخير والجود نقص عظيم وآفة
شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في ترجيح احد من
الرياضي والطبيعي على الاخر في الشرف والفضل فذهب كل الى طرف بحجج مذكورة في اسفارهم
والحق ان الحكم الجزم بفضيلة احدهما على الاخر مطلقا غير سديد بل لكل واحد فضل من وجه
اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدا للحركة والسكون وهو امر جوهري و
الرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر والجوهري اشرف من العرض والعرضي
والثاني ان القوى الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية والكمية ولواحقها معلولة
تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثالث ان الطبيعي في الاغلب
يعطي اللم والعرضي يعطي الان ومعطي اللم افضل من معطي الان والرابع هو ما ذكر
من ان الطبيعي موضوعه امور حقيقية واقعة في الاعيان والحساب والهندسة
اكثرها مبني على التوهمات والامر المتحقق الذي له وجود في نفسه اشرف من الاوهام
والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفضايل حتى العادة
المكنة وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث بعد اثبات المبدا الاعلى ووحدانيته
والجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتقن ساير العلوم فالعلم
المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف من الطبيعي لوجوه منها
انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد بالكلية فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية
والخيالية غير متناهية والقسمة هناك لا تقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين
الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف والذ واتم من الامور المكدرة
الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط في براهينه العددية او الهندسية بخلاف

مطلب في فضيلة احد من الرياضي والطبيعي على الاخر

الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي والطبيعي من جهة ما هو اشبه
واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه ما وراء مدركات الحواس بالكلية واستيلائه على ما احاط
به واما الاخر فلتغير حال العنصر وخفاء حال المغشى بالاغشية الجسمانية على العقل
لتسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الى احصاء فضائل ذلك العلم وما فيه من العجائب
والغرائب لادى ذلك الى تطويل بالغ واما ما ذكره شيخ الاشراق من انه كان في
الزمان القديم من شان الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية واستدلاله بكلام الحكيم
سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في اخر عمره ولم يتيسر له ذلك لهجوم الاوهمة
التي قيل فيها علة لتاخير النظر اني كنت مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصناعات
وهي الفلسفة ولم انفرغ للنظر في الرياضيات لشدة استغراقي بهذا فهذا لا يدل
على مفضولية العلوم الرياضية مطلق الا عن العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا
اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة المفارقات والمبادي والاحكام المتعلقة
بها ولا شك في افضلية هذه العلوم على الرياضي وعلى سائر العلوم وكون الصبيان
كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل على خسته بل هو علم عقلي شريف وللخيال فيه
معاونة شديدة ولكن الخيال فيه معاونا والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم
فلا جرم كانوا ينظرون فيه لتتمرن اذهانهم ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق
ولنقتصر وفاق لمن سبقنا على شرح ما سور المنطق وهو القسم الاول من هذا
الكتاب مستعينين بمفيض الحق وملهم الصواب **القسم الثاني في الطبيعيات**
التي هي اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على قوة التغير
وعرفوه بانه جوهر يمكن فرض الابعاد الثلث متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الجوهر
الذي هو جنس ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع اذ لو كان كذلك لم يكن
جنسا لكان فصله المقسم مقوما لحقيقته ومقررا لماهيته من حيث هي هي بيان ذلك
ان الفصل المقسم لا يحتاج اليه الجنس في تقومه من حيث هو هو والا لكان خاصة للجنس
كما ان الجنس ليس عاما له بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة
لوجود الجنس لا المقومة باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فاذا كان
ماهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع عدم قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله
الذي يحصل وجوده ويقوم ماهيته او ماهية الوجود لا غير وايضا يلزم من انعدام شيء من
افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجوهر كلها واجبة الوجود تعالى الله

عن ذلك

[right margin note:] [illegible]

عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل يصلح ان يكون عنوانا لحقيقة
جنسية حتى احتيج في عدم صدقه على الواجب تعالى الى تخصيص الشيء بالممكن كما في
الحواشي الفخرية والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن
تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته
مقصورة الجوهر جوهر كما ان صورة الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهية في
الموجودات وماهية الجوهر ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه
لا كجزء منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا
صارت ماهية موجودة في اي نحو كان وجودها اي نحو لا في موضوع وهذا المعنى ثابت
له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان في العقل فقد بطل ان يكون
ماهية في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا في
موضوع بالمعنى المذكور اي ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع كالمقناطيس
الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جاذبا بالحديد اذا صادفه
الحديد يعني قوته جذب الحديد سواء في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا
المعنى على الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات
من انها لا تعلل واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة
بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب لان حقايقها امكانية لا يكون موجودة
الا بسبب واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات
العشرة الا بسبب لا يحمل الجنس الذي لا يعلل فلم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا
لشيء والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا للاعراض بل
هذا اولى وهو خلاف ما تقرر في مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض
اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود
بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده العيني لا يكون في موضوع فهو جوهر
بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين
مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمفهوم العرض
انما يعرض لجميع المقولات في الذهن ويمتنع منها في الخارج واما ما اورد من انه على
تقدير كون الصورة العقلية جوهرا وعرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين
لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فمندفع بانه ان اريد بالكيف ماهية حقيقتها

ان يكون فى حقيقتها بحيث لو وجدت فى الاعيان كانت فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة
فهى بهذا المعنى جنس من عوالى الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق له جنس عالى فهما باعتبار
هذين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء فى شيء من الظروف وهكذا باقى
قياس باقى المقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو
بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيره فى الذهن على نحو ما مر فى معنى العرض فلا تمانع
بهذا الاعتبار بينه وبين الجوهر فلا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين بهذا
تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر
ان الكلى من الجوهر الذى فى الذهن ولو مستغنى عنه هو الذهن فانه قد تزول عنه صور الجواهر
وتعود اليه بل ان يكون بحيث توجد تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى موضوع
كالمقناطيس الذى هو فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة اى اذا كان فى موضوع
خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات
واخذ الكلى مكان الجزئى فان الكلى الذى ذاته فى العقل يستحيل وقوعها فى الاعيان واستغنائها
عن موضوع والمقناطيس الذى فى الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد
بالكلى الطبيعى اى المهية بالشرط والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده
الذهنى وكونه كليا ولكنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته من شانها ان تكون موجودة
فى الاعيان لا فى موضوع اى انها معقولة عن امر من شرط وجوده فى الاعيان ان لا يكون
فى موضوع والتمثيل بالمقناطيس انما يكون باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع
قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا للكف لا الانسان ولم يجذب الحديد ووجد
مقارنا بالجنسية حديدة يجذب به لم يلزم ان يتوهم انه مختلف الحقيقة فى الكف وفى الحديد بل يعد
فى كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد فان قلت ما صرح الشيخ
فى الهيات الشفاء بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهيتها وان صدق
عليها الجوهر صدق اللوازم التى لا تدخل فى مهية الملزوم حتى يلزم ان يكون للفصل
فصول الى ما لا نهاية فاذا لم تندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء
من بواقى المقولات التسع العرضية مع عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافى
قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع فى الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول
الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها
مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل تحت

شيء

شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء هذا والموضوع للكل
شيء ما يؤول اليه محصل كلام المحصلين من المشائين هو الذى اذا قيس الى ذلك الشيء
لا يكون مفتقرا اليه اى من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية الشخصية لكن
موضوعا بل مادة لاحتياجها فى تقومها الى الصورة من حيث ماهيتها ويكون موضوعا بالقياس
الى الجسم التعليمى وساير الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا والمراد من الامكان فى
تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك وسهم لا يغنى عن قيد
الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقتا ما وليس المراد منه الفرض التقديرى التخيلى لطرده
بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلى الذى يستعمل فى الرياضيات وقال الامام الرازى
المراد من الامكان المعتبر فى تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادى لئلا يخرج ما يكون
الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كالاجسام المضلعة وقال ان الكرة المتحركة يتحقق
فيها قطعا بالفعل انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم بما هو جسم ما لم يكن من شرطه ان يتحرك
ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التناهى وحيثية التناهى
ليست بعينها هى حيثية ذات الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم فى ان يكون جسما الى ان
يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك بضرب من البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ فى الشفاء
ليست بواسطة المحور او نطاق او كذا جسمية المكعب ليست بواسطة ابعاده السطحية
والخطية لانها متأخرة عن جسمية مهية الجسم ووجوده بل الجسم فى مرتبة مهيته
صالحة لان ينتزع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيا
او غير متناه فالابعاد المعتبرة فى الرسم او الماخوذة فى الحد هى الابعاد المتقاطعة
المفروضة فى ثخن الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التى يكون فى المكعبات وامثالها
كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد من
سطوح المكعب لا يقال يخرج مثلها من قيد الجوهر لانا نقول لا على مذهب الحكماء المأخوذ فى
فى التعريف بعد ما قد ذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احترازا عما ذهب اليه
بعض المعتزلة من وجود السطح الجوهرى واما ايفاء لتمام الحد واما اشعار بان
المعتبر فى الجسم قبوله للابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا
النحو والثانى اوجه واعترض صاحب المباحث المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد
الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ يصدق عليها انها قابل لفرض الابعاد الثلثة
فيها والجواب ان المراد من القابل فى هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد

الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع
الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة
الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق
الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذا القابل للابعاد
الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابليتها للابعاد يتوقف على
تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا ليس بمعنى القوة والاستعداد بل مطلق الاتصاف
وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع الفعلية
وهو من خصائص الهيولى لا المعنى الثاني وتوهم الابعاد وفرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى
بل حدوث الابعاد في الخارج يتوقف على وجودها كما ستعلم والمعتبر في تحديد الجسم
هو ذاك لا هذا وبهذا التحقيق ايضا علم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد
الحاصلة فيه في الخارج ودعترض ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا ثبوت
لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في الماهية البسيطة
التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس الجوهر فله فصل ايضا
لتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول
بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى
على الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد
الانسان الحيوان المدرك للكليات وفي حد الهيولى الجوهر المستعد فقد عبروا
بهذه الامور العدمية والاضافية عن مباديها التي هي الفصول الحقيقية فليكن القبول
او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم ايضا من هذا القبيل **وهو مرتب على ثلثة
فنون** لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث اما على وجه يعم القسمين
او يختص بواحد منهما والاحوال العامة انسب بالتقديم لكونها مبادي
للاحوال الخاصة ولانها اعرف عند العقل لعمومها وموضوع الفن الثاني
اقدم طبعا واكرم من موضوع الفن الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوال ما هو
مقدم طبعا وشرفا اولى من خلافه **الفن الاول** فيما يعم الاجسام الطبيعية
ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع في الطبيعيات
ويلاحظ بتاثيره في سماع ما يسمع في سائرها **وهو مشتمل على عشرة فصول فصل**
في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام او مركب يتألف من اجسام

متشابهة

متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو اما
بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق والى كل
واحد منها ذاهب وذهب المص وفاقا لجمهور الحكماء الى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات
الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو انما يتأتى بابطال وجود ما لا يتجزى
اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال الذي يعني له الجوهر الفرد كما صدر الفصل
وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايماء الى ان المق في هذا الفصل نفي تركب الجسم
منه لا ابطاله في نفسه كما في الحواشي التجريدية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي
مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها المص لتحقيق
ماهية الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن
واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جعلها من الطبيعي ادلها بان الجسم
الجوهري ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان ابطال الجزء في قبول
الجسم انقسامات لا الى نهاية لئلا يلزم عليه ان موضوع المسئلة يجب ان يكون اما عين
موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين في المنطق و
موضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان الحكمة باحثة عن احوال الموجودات في نفس
الامر وتجوهر الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن نحو وجود الاشياء او عدمها انما
يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية ولكن يرد عليه شيء اخر وهو
ان الاتصال لما كان مبدا لفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو
يساوق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يتجوهر عنه يجب ان يكون
من مسلمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير
المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الالهي
فمسئلة الجزء على اي تقدير يجب ان تذكر في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية
لا على انها من المطالب فيها اللهم الا ان يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات
الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله وقد اورد المص على ابطال تركب الجسم
عن الاجزاء التي لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين
فلا يخلو اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني
لانه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل وهو اتحاد الجوهرين حجما
كلا او بعضا في الوضع والاشارة محال والا لجاز وقوع اجزاء العالم في حجم جزء دلته

وقد احل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم بما ينفذ
وبما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد التأليف حجما اصلا ولبعضه
فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت كونه مانعا
من تلاقيهما فما به يلاقي الوسط احد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم
واعترض ههنا بان ما به للملاقات هو الطرف الذي يحل فيلزم التعدد في اطرافه لا في
ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف
الاخر والا لكانت الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو معلوم بالضرورة
فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما ورد هذا الجواب
الاول انه لو اريد ان المحلين متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في الوهم فذلك
مبطل اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف في محالها
حلولا سريانيا كما لا يخفى وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه
ان يفرض فيه شيء دون شيء ولا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه
المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد وضرورة لتفرض فيه شيء دون شيء
والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون موضوعا لاحد الطرفين من كله كيف
والحلول السرياني اذا لم يجز في ممتد لم يجز في جزئه لان جزئه ايضا ممتد
فلا يكون من المحل مختصا بمحلية احد الطرفين وبعض اخر بمحلية الطرف الاخر
واذا كان حال الممتد كذلك من عدم الامتياز في ما فرض غير ممتد بطريق اولى
فالاولى في الجواب ان يقال مغايرة الطرفين في الاشارة مستلزمة لجواز فرض
شيء دون شيء بديهة والمنع ههنا مكابرة والثاني من الدليلين قوله لانا
لو فرضنا جزءا على ملتقى الجزئين فاما ان يلاقي واحدا منهما فقط او مجموعهما
بالاسر او من كل واحد منهما شيئا والاولان باطلان اذ الاول لم يكن على الملتقى فتعين
احد القسمين الاخرين فيلزم الانقسام وفي الحواشي الفخرية ان الاحتمالات ههنا ترتقي
الى عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها وترك الباقي فعليك باستنباط الجميع
او بالمراجعة اليها ان اشتهيت واعلم ان لاصحاب اتصال الجسم حججا قوية كثيرة
سوى ما ذكره المص الا انه اختار منها حجتين خفيفتي المؤنة حيث لا يبتني شيء
منهما على اثبات الدائرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة او شيء اخر ولا باس
بذكر بعض منها تشحيذا لاذهان الناظرين وتحريكا لخواطر المتفكرين خصوصا

مابيني

اعتراض الشريف قاضي شارح المتن للشه

المعترض المجيب المحشي المبدي

جوابه للشه

رد الجواب بوجهين وجه الاول بالترديد ترديد اول للشر

ترديد ثاني للشر

وجه ثاني للشه

دليل ثاني للمص

لاصحاب اتصال الجسم حجج

حجة اولى

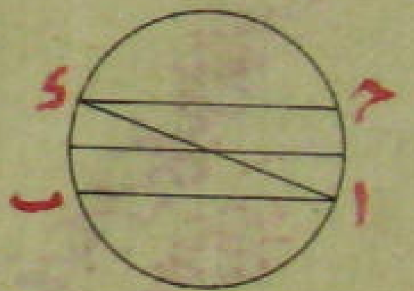
ما يبتني منها على الاصول الهندسية فالاولى انا اذا فرضنا مثلثا قايم الزاوية و
فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذر مائتين بشكل
العروس من ان كل مثلث قايم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي
ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة بل التحقيق ان ليس لكسر
بجزء او مركبا مربع صحيح اصلا فلا يكون العدد الاصم لجذر جذر في الواقع فيلزم
على اصل الجذر ان لا يوجد لمثل تلك القاعدة جذر في الواقع برهان ذلك انه يستفاد
من رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب احد
القسمين في الاخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا ثلثة وكسرا مثلا فمربع الثلثة
عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر
كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور ستة من نوع
الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسر الاول امتنع ان يحصل منها
عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد فيه كسر والبيان في مجرد الكسر واضح
فان قيل الحجة يبتني على امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتوا الجزء ينكرونه بل
يقولون ان البصر يخطئ في امر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الاشكال وانها في
الحقيقة مضرسة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت هم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم
الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء من مذهبهم
فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاويتين فيلزم الاعتراف
بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه والثانية ان مربع قطر المربع بحكم
العروس ضعيف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا ثنيت بالتكرير
ولما لم يكن بين الواحد والاثنين عدد ولم توجد في الاعداد نسبة يكون مثناها
ضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه من النسب التي يختص بالمقادير
دون الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين لا يوجد لهما عاد مشترك اي لا يفنيهما
باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد
العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام دليل اتصالها والثالثة انا لو فرضنا
خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان
الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا اجزنا طرف الوتر من احدهما بين جزء واحد
فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين

ستة اجزاء والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين مع كونه بالطريقة جذر خمسين
فيثبت الانقسام والرابعة احد ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والاخر اثنين كان
الوتر اكثر من الثلثة بشكل العروس واقل من الاربعة بشكل الحمار والخامسة ان
اقليدس برهن في عاشرة اولى الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب الخط من
اجزاء وتر عدد للزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة انه بين في ثانية كتاب
اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه مثل مربع
القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على الصحة كان احد
قسميه اثنين والاخر واحدا والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين
اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على الصحة قال العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد ان برهان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتني على رسم
المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثبات الدائرة
على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه
ويدار طرفه الاخر حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح
يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي
الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية
لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او
ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكره محض توهم لا يفيد امكان
المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء
لا تتجزى او مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى الممتنع وعلى هذا
القياس اثبات الكرة انتهى قلنا نعم اثبات الدائرة والكرة وامثالهما بطريق
الحركة انما يبتني على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه
في العرف من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة العرفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها
في الحركة بل للفلاسفة طريقان اخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فان الشيخ
في الشفاء والنجاة بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق الحركة مبناه على اثبات الطبيعة
للاجسام وان مقتضاها في البسائط من الاشكال ليس الا الكرة لانه لتشابهها بل
الكروية على الخصوص لان شانها ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والعدسية ان
يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتقدم في الطول والعرض والطبيعة البسيطة

لا توجب

لا توجب اختلافا ثم اثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة قال
واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا
مضرسا او كان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرفا خط مستقيم
على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان اطول مما اذا
اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم
قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يسويه بل يزيد عليه فهو ينقص عنه
باقل من جزء وان كان لا ينصل به بل يبقى فرجة فلتدبر في الفرجة هذا التدبير بعينه فاما
ذهب الانفراج الى غير النهاية معنى الفرج انقسام بلا نهاية وحيف على مذهبهم انتهى
كلامه ولاصحاب الاتصال في ابطال راي من ذهب الى تناهي الاجزاء براهين اخرى
كثيرة من جهة تركيب المربعات حيث يلزم مساوات الاقطار للاضلاع لان المربع المركب
من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع
وان وسع الجزء ساواهما وهو محال بالحمار او الاقل فانقسم ومن جهة الحركات كما احتجوا
بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر بجنب طرفها الاخر وكلاهما
فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على مقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسامتة والمحاذات
كقولهم انه من المعلوم ان للشمس سمتا بواسطة ذي الظل مع الحد المشترك بين
الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل
والا لكان ما سامته الشمس دائرة متساوية لمدارها على جسم صغير وقولهم
انه لو فرض سطح اجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذي يحاذينا ونراه غير الوجه الاخر
الذي لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت
الشمس اذا حاذت احد وجهيه استنار بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر
ومبنى خيال القائلين بالجوهر الفرد على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه يستوي
الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة
ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية
غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفروض لا اجزاء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية
بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمرات والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت
ما لا يخفى والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا قسما مساويا كل منهما
صاحبه في العدد فلا واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا

مطلب بيان مبنى خيال القائلين
بالجزء الذي لا يتجزى

لا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين فى هذا المقام من ان المقادير الغير
المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انتصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية
بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع و
الجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فمدفوع بما قيل من انه
اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعضها الى بعض مرات غير متناهية
يحصل المقدار الغير المتناهى قطعا واما ان انتصاف الذراع المتداخل الغير
المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانتصاف بالفعل على
ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر
فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما لكونها مرتبة على ما صوره واضعف الدلائل على ابطال الجزء ما ينبنى
على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها
فى قوة اتصال الجسم كبعض الوجوه التى ذكرها المحقق الخفرى فى شرحه
لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوى الساقين الذى عدد اجزائه قاعدته اقل من
اجزاء كل من ساقيه وان الانفراج بين الساقين يتصاعد الى ان يصير بقدر جزء
واحد وبعده يصير اصغر وكما فى الحواشى الخفرية من انه لو تركب الجسم مما لا ينقسم
لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا تتجزى بيان اللزوم ان نفرض
ثلثة خطوط متلاصقة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطانى
قطر المحدود واحد جانبيه خط آب والآخر جد فاذا وصلنا بين نقطتى


اد بخط اد لكان مارا بالمركز وملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط
متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط قال السيد المحشى اصل هذا الوجه
مأخوذ من كلام الشيخ فى عيون الحكمة والالهيات الشفاء حيث استدل على بطلان
التركيب بانه لو تركب الجسم منه لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلا مساويا
لضلعه وانه محال ثم نقل منها وجها آخر على نفى الجزء والعجب ان مبحث الجزء غير
مذكور فى الالهيات الشفاء وانما فصلا عن فكه الدليل او غيره وما يظهر بمراجعة
كتب الشيخ كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرضنا سطحا متألفا من اربعة خطوط
جوهرية كل منهما مركب من اربعة اجزاء ليلزم مساواة القطر للضلع مثلا كما ذكرنا

بحث بيان مذهب النظام المعتزلة

فانه على اصل اثبات وتماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهرى قطر مربع
سطحى الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا ولعلم ان النظام
المعتزلة وافق الحكماء فى قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين
القوة والفعل فيأخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم
الى ما لا ينقسم اصلا وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف
من اجزاء متناهية ولو فى ضمن جسم آخر اذ الكثرة الاو الواحد فيها موجود فاذا
اخذ منها احاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها جسم لانها اجزاء مقدارية
متباينة فى الوضع ثم بتعميم تناهى الاجزاء فى جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم
الى اجزاء ساير الاجسام وحجمه الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم
فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد
متناهية كما سيجيء فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهى
الى المتناهى كنسبة المتناهى الى الغير المتناهى وهو ممتنع واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التعظم والتأليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف
الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد
مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية فى المثلث
بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية
الحادة فى المثلث المتساوى الساقين القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية
وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالشكل الحمارى بل يجوز ان يكون
نسبة الحجمين من النسب الصم التى توجد فى المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثله
فى الاحاد اولا ان نسبتها عددية قطعا واجيب عن الاول بان مجرد ازدياد
الزاوية فى الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى بل فى ذلك مع تعاظم الخطين
المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هذين الامرين فازدياد يكون على النسبة
المذكورة وهذا وان كان بحثا على السند الا ان الغرض التنبيه على فساد ما
صوره المعترض وعن الثانى بانه لما كان الحجمان عنده مركبين من الاجزاء التى
لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
فلا يكون صما فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هى لوجوب الانتهاء الاعداد
الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت

الزام اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام

منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات في احديهما ذات وضع وفي
الاخرى غيرها ونقل انه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة اتفقت
لهم بانه يجب من كون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الا في
زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل اجزاء عن حيزه ودخوله في حيز اخر
وانتقال جزء غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه
فارتكبوا القول بالطفرة ثم الزموهم ايضا بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم
ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب تناهي
الاجزاء بحركة الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا لكون
القريب ابطأ من البعيد والتزموا ان البطئ يسكن في بعض ازمنة حركة السريع
ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين
بالطفرة والتفكيك ومما يلزم هؤلاء سكون المتحرك في لحوق السريع البطئ اذا
تحركا لان السريع اذا قطع جزءا او اقل او يسكن كالبطئ الى الاول والثاني والا لزم
عدم اللحوق او الانقسام فتعين سكون المتحرك وقد التزموه كما التزموا تفكك الرحى
قالوا وللطائفة ازمنة التفكك في الرحى والسكون في المتحرك لا يشعر بها الحس
ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان اللحوق والحركة
كنسبة فضل دائرة على اجزاء دائرة الطوق على اجزاء دائرة القطب او كنسبة فضل
مسافة السريع على مسافة البطئ يلزم ان يكون زمان اللحوق والحركة الطف بكثير من زمان
التفكك والسكون بحكم الاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس باللحوق والحركة اصلا
ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم اعلم ان في اصل اتصال الجسم
وقبوله الانقسامات الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرنا من مساواة الخردلة للجبل
وكون كل منهما غير متناهي المقدار ومنها لزوم تغشية وجه الارض بحبة والخفي و
وحنه وسخافته ومنها انه لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع المتحرك المسافة
يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا تقطع المسافة
ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه
وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية توهما وفرضا لا وجودا وفعلا
ومثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك السريع
الحركة جدا بطيئها اذا تحركا في جهة واحدة على سمت واحد وكان الابطأ

فالبطئ اما ان يقطع جزءا او اقل

اسبق

اسبق ببيان اللزوم انه اذا قطع السريع البعد المفروض بينهما ووصل الى نقطة
كان البطئ قطع بعدا اولا قطع البطئ في ذلك الزمان بعدا اصغر من البعد الاول ووصل
الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع البطئ بعدا اصغر من الاصغر
ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته
بقطع الا من افراد ما فيه الحركة مع تخارج قطعا لما سبق ان ثبت انه لا يتصف
المتحرك بما يجب تخارج بالوصول الى حد من حدود المسافة ولا يوجد معين بينهما في زمان
الحركة اصلا فتدبر ومنها انه اذا تدحرجت الكرة على البسيط المستوي يكون ملاقات
دائرة منها لخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تشفع النقطة وتركب
الخط منها ودفعه بان يقال مماسة الكرة للبسيط في حال الثبات والسكون وان كانت
بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء وفي كل آن من الآنات
وان كان تماسها بنقطة ولكن الآنات كالنقط وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل
والقطع فالاستناد الى ان تجدد الآنات تجددي والنقط من قبيل المصادرة على المطلوب
الاول اذ التنازع فيها كالتنازع في النقط فان الحركات والازمنة كالاجسام والابعاد
غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من الخط
واما ما وقع في الحواشي التجريدية لدفع هذه الشبهة تارة بان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة
وهي تدريجية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ممنوع اذ زوال الانطباق في
الزمان لما ذكرنا وحصول الانطباق على نقطة اخرى في آن بينهما زمان ومما يتخلل الجزء
الذي لا يتجزى لا يكون زمان الانطباق او اقل فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق
ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ممنوع بل تنعدم نقطة وتتحقق نقطة اخرى
وكذا الحكم في منع تتالي الآنات فكلاهما ممتنع ليس يشفي اما الاول فلانه لو وقع الاعتراف
اي بهما ما وقع في الحواشي التجريدية
منه بان الانطباق الاول في آن والثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال
مستقيم
بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق ام بينهما تفارق
والتفارق بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من حديد او جسم في غاية الثقل
لا ترتفع عن السطح الا بعد فرض عدمه وان التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان
كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستقيم والمستدير وان كان بنقطة والتلاقي
النقطي لا يكون الا في آن فينقل الكلام بين ان وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا الآن
ويعود الشقوق بجملتها بعينها من راس والكلام بحاله وكذا القول بتجدد الآنات

كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجزء و
اما الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها معا في الزمان متجاورة يكفي للاستحالة و
ان لم يكن اجتماعها في آن واحد حلة لك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار
الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني وما كتبنا في جواب القائم
عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها المجتمعات في وعاء الدهر
المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي كلامنا فيها في آن مجتمعة في الواقع
على نعت التجدد ورد له التي ورد الآنات اللازمة لها على اي وجه امر مستحيل في
ذاته لا انطباق لها على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الواحد الذي
لا بد وان يكون متصلا واحدا اذ لو كان احد المنطبقين مركبا من الافراد المتشافعة
الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون ايضا مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه
من اجزائه المفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها ان ما يكون جزؤه
الى الفعل من الانقسام اما ان كان متناهيا فيتحقق القسمة وان كان غير متناه فيرد
ما يرد على النظام وجوابه باختيار الاول والقول بانه ليس متناهيا متعينا با
لوقوف عند حد لا يتجاوزه فيصح اتصاف ذلك باللاتناهي اللايقفي لا
باللاتناهي الكمي فهناك مغالطة باشتراك الاسم ومنها ان وجود الاطراف
يستدعي بحلالها غير منقسم كالجزء او ما في حكمه واجيب بمنع استلزام انقسام المحل
انقسام الحال في حلول الاطراف لكونها حالة من حيث القطع والتناهي ومنها
شبه يتوقف انحلالها على تحقيق ماهية الحركة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فانتظره
منتقض كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائه
من المسافة وكون الزمان مركبا من الآنات فيكون الحاضر منه غير منقسم مع انفصاله
عما مضى وما يأتي لعدمهما وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فاذا الفرد وجد
آن ما منفصل عنه بمثل ما ذكر وايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه تجزؤ
تتالي اجزاء غير منقسمة واقتضاء عدم الآن في آن يليه تتالي الآنات المستلزمة
لتركب المسافة من غير المنقسم وكذا حدوث اللاوصول في آن لمى آن الوصول
كما الاانطباق واللاالتماس وكون الحركة لاول حدوثها العدم حدوثها في آن
حصول المبدأ وفي آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ وعدم التفاوت
في شيء من الحركتين سرعة وبطئا اذا اتفقا في الاخذ والترك لكون كل منهما

في الزمان

الطفرة [illegible]

في الزمان ان يفرض من زمانهما في اين فايكون كل منهما مساوية لا يكون الآخر منهما اشكال
الطفرة وهو من اعضل الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية الى دئة بين الدائرة والخط
المماس لها على طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن
عليه صاحب كتاب اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا
منطبقا على ذلك الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية الحادثة
المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها وبوجه آخر ان الزاوية
الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة
ايضا فمتى تحرك القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه يصير تلك الزاوية منفرجة بدون
ان يصير قائمة لا زديادها وما هو ازيد مما نقصت به عن القائمة عليها وبوجه آخر الزاوية
التي بين القطر والخط المماس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم
الحواد المستقيمة الخطين فاذا فرضنا حركة لخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة
التماس حركة ما ينتقل من التماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر
والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع
التماس مما كان اولا حتى دون بلوغ تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر
والمحيط تصير قائمة كما لا يخفى واستصعب الاذكياء حل هذه الاشكال وعجز بعضهم
عن التفصي عنه وجوه غير سديدة وذكر الاستاد سيد الحكماء وسيد العلماء ما يشفي العليل
ويروي الغليل من وجهين وجيهين تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة
طويلة الاذيال من اراد الوقوف عليه فليطلب من كتبه دام افضاله واوردنا الآخر
وهو ان الزاوية الحادثة المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار
انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول
فقط كون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان
يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا انطبق الضلع المستقيم
من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع المستقيم الآخر
بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق على المستقيم على المستدير
فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي ومختلفتها وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية
من جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا

لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالماهية النوعية وشيء من افراد احد المقدارين المختلفين
بالماهية لايقع في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لايساوي
في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لايبلغ
في شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك
ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساوات جميع الافراد والمتوسطة في القدر
بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع وهي التي يكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا
يمكن ان يبلغ الى مساوات شيء من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في
مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدء والمنتهى انتهى اقول الازيدية وكذا الانقصية
يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين مشتركين جنسيا
مقدارين يوجد لهما عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون عددية يعبر عنها بانه احدهما
من الاخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من الف جزء منه الى
غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا على
الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال لواحد منهما اي
معنى صاحبه ابية عددية وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالوجه المذكور من نوع
واحد بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين ماهية ولهذا عرف ارشميدس الخط المستقيم
بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط
المستديرة بالفصول المنوعة عندهم اذا تمهد هذا فليس لقائل ان يقول اذا اتصف
كل واحدة من متفقة الضلعين ومختلفتهما بانها ازيد وانقص من الاخرى فلا بد و
ان يكون بحيث يمكن ان تتصف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين
مشتملا على مثل الاخر وشيء يزيد به عليه لانا نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم
من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة تحرك بحركة
الفرجار الى ان يبلغ نصف الدور فيصير اعظم من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون
ان يصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه حقيق دقيق
بالتحقيق واعلم ان ما ذكرناه وان كان مما لا غبار عليه المحققون ان بين الخط
المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي تختلف تحديباتها
على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا لا الصمية والعددية ولكن القدماء ومنهم ارشميدس
على ان بينهما تتحقق النسبة ولكن لا مطلقا بل الصمية بوجه فيتصف بالمفاوتة مفاوتة

صمية

صمية دون المساواة وسائر النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق
والتجانس يكون المراد منها العددية فقط دون الصمية **فصل** في اثبات الهيولى اي جوهر
ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا يقبل الصورة الجسمية التي هي الممتد بجوهره
فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولوية و
وسمكها اي امر يقبل الانفصال والاتصال الذين يطرآن في الحس على انواع
الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئات النطفية والحيوانية والطينية
والرمادية ونحو ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة او الهيولى او السنخة على
اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قبل تكون
الحيوان من الطين وخلق الابن من نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا
طينا وحيوانا او نطفة وجسد انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا
او نطفة وجسد انسان وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بجملتها حتى
لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان فما صارت
النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شيء بطل بالكلية وهذا شيء
اخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية
او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان
الاولان باطلان لا يعتقدهما الكافة لان كل من زرع بذر النبت شيئا منه
او تزوج فيكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه
من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه ويكذبه بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى
من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف وانما النزاع في ان ذلك الامر اجزاء
اجزاء لا يتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او في جهتين متناهية او غير متناهية كالخط الجوهري كالسطح الجوهري
كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة لا يمكن انقسامها الا في الوهم كما هو مذهب
ذي مقراطيس او نفس الجسم بما هو جسم كما هو راي جماعة من الاقدمين او امر ابسط
من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين فمادة الجسم عند اصحاب المذاهب الثلثة
الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والحكماء لما اتفقوا على ابطال هذه
الآراء اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام شيء واحد
بالشخص لا كثرة له في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال
والانفصال وهو الهيولى عندهم واتفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي

في ثبوت الهيولى

السنخة والسنخ بالكسر الاصل
سبب الشيء والنعمة
والهيئة واللون فارسي

هو جنس للانواع الطبيعية بوم ماهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم
قولنا ممتد في الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو
بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة تحاذيان جنسه وفصله وعلى تقدير تركيبه
هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين فالاول ما ذهب اليه افلاطون الالهي
على ما هو المشهور ومن يتبعه وتبعهم الشيخ الاشراقي المقتول في حكمة الاشراق والثاني
ما اختاره في التلويحات والثالث مذهب ارسطو ومن تابعه الشيخين ابو نصر وابو علي
ويتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرأ عليه الانفصال
اما ان لا ينعدم عن اصل حقيقته شيء او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر
فهذا تحرير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المص مذهب المشائين فقال كل جسم
فهو مركب من جسمانيين جزئين هما جوهران يحل احدهما في الاخر حلول الشيء في محله
المبني على ما ادى اليه النظر هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء
وهذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد عليه شيء مما اورد على غيره وقد يعرف بالاختصاص
بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر ويرد عليه الاعتراض
بالصور الحالة في محل واحد بعضها حالا في بعض وينتقض ايضا بكثير من الصور طردا
وعكسا وقيل حلول شيء في شيء عبارة عن كونه ساريا به مختصا بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض
بحلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
وبتخلل طرده بالاطراف المتداخلة واجيب عن الاول تارة بنفي وجود الاطراف وتارة
بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف
فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي هي طرفه واكتفى باتحاد
الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا في المتمكن اذ الاشارة
الى المكان اشارة الى المتمكن لاتحادهما وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى
ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد المجرد عن المادة فالنقض به وارد على
اي تقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر
ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن عند العقل تباينهما فيها وبهذا يخرج الجواب
عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص الناعت

14

واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت به مواطأة
فلا يصدق على شيء من افراده وان اريد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد
عليه اختصاص بعض الكواكب بفلكه وبالعكس وكذا المال بصاحبه والجسم بمكانه بل العرض
بمادته وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره محل تامل
وقد يقال المراد بالناعت ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل ولا نم ان المتمكن
مشتق من المكان بل من التمكن والمتجسم من الجسم بل من التجسم وكذا في اشباه ذلك
اقول يرد على هذا ان لا يكون السواد مثلا حالا في الجسم بل الاسودية وفساده بين ثم
لا خفاء في ان تصور الاختصاص الذي هو النعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز
عن غيره بديهي وهو في المقصود وان لم يكن ماهيته معلومة بالكنه اذ لا غرض يتعلق به
وقد عرف الحلول بتعريفات اخر ليس شيء منها خاليا عن الخلل ورفع بعض منها بالتزام
امور يحكم بعدها ظاهر الامر والتطويل في ذلك لا يؤدي الى كثير طائل يسمى المحل
الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك
مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا اذ قسمة الجسم الى الاجزاء
المقدارية ثلثة انفكاكية تحدث كثرة بالفعل في الخارج لا تخرج جزئياتها منه
الى الفعل الا متناهية العدد ومنقسمة بالانحاء لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء
وهي منقسمة الى الكسر والقطع ووهمية جزئية تحدث كثرة في التوهم كذلك و
وعقلية كلية يستوعب جملة الاجزاء الممكنة الانفراض بلا انتهاء في ملاحظة العقل
اجمالية بسيطة واما القسمة التي هي بسبب اختلاف عرضين مختلفين سواء كانا
قارين كما في البلقة او غير قارين كما في حصول مماسين لمجاورين في جسم واحد فبعضهم
الحقها بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يقال بالتفصيل والحق ان اختلاف
العرضين ليس مبدأ الانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل بالاثنينية المعروض
لهما بحسب حالة خارجية هي عروضهما في الخارج حكما صادقا مطابقا للواقع فلا بأس
بعدها نوعا اخر من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية بانحائها انما تطرأ
على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسمية التعليمية التي تجعلها بصدد الجسم ذا مساحة
متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية تلحقه لاستعداد المادة وهي التي
يقبلها ويجتمع معها وليس النفس المقدار التعليمي لما يتوهم بل تمهيدا واعدادا له
فهي بالحقيقة من عوارض المادة سواء كانت ابسط من الجسم او نفسه كما اشرنا سابقا الى

من ان ما يصدق عليه المادية حال الانتزاع فيه لا حد والوضعية الجزئية تلحقه لكونه ذا
كمية اتصالية فهي من عوارض المقدار بحسب ذاته وان كانت تلحق ذاته مع احتياج
الى المادة مطلقا لا في كونه منفعلا ولا الفرضية العقلية فانها وان لحقت المقدار
التعليمي لكن مصحح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعيناته
المقدارية فهي بالحقيقة يعرض لجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تتفاوت (في معنى القبول)
في صحة قبولها لا في الاقسام اللهم الا مانع خارج عن كونها جسما مطلقا كما سيأتي
بيانه ولفظ القبول ايضا يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق
الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان
اولا والثاني الانفعال التجددي ويقال له القوة الاستعدادية ايضا وهو عبارة
عن امكان اتصاف شيء بصفة لم تحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها هذا المعنى
والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية والحصول في شيء بل اذا طرأت عليه تلك
الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل
التضايف باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان التقابل يجب وجوده مع
المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من
حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المدعى ان ذات القابل بعد حصول المقبول
فيها يجب ان يكون بحاله والا لم يكن التقابل قابلا وهو خلف وكما ان القبول بمعنى
الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا يجامع
المقبول بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية الامر ان التقابل هناك حقيقي
وهنا مشهوري وللامكان الذاتي نوع مشابهة بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار العقل
ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود او
العدم سلبا تحصيليا حين يحصل احدهما من جانب العلة بالنظر الى حاق الذات
فان العقل اذا حلل الموجود مثلا بحسب الملاحظة الذهنية الى مهية ووجود وحكم
بان الموجود ليس ثابتا بالمهية من حيث هي هي بل ثبت لها في مرتبة متأخرة
عن تلك المرتبة تأخرا ما من التأخر وان كانت محفوفة بالوجود في نفس الامر كلا ابدا
فانما لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء الامكان
الذي يعرض لها ولغيرها من المفارقات وهو قسيم ضرورة الوجود او العدم غير منفك
عنها حين وجودها لكن كل واحد من معنيي القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي

مع الفعلية [illegible]

مع الفعلية التي بازائه يوجب الانقسام بحسب الخارج وسيأتي زيادة ايضاح ولفظ الاتصال (في معنى الاتصال)
يطلق بالاشتراك على معان بعضها صفة للشيء لا بقياسه الى غيره وبعضها صفة للشيء بقياسه
الى غيره واما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احدهما كون الشيء في حد ذاته ومرتبة
مهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلث المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر و
ثابت للجسم في حد نفسه اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر
عن جميع العوارض فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر يقوم به فيجعله
منشأ لصدق المتصل عليه ومصداقا له سواء كان الجسم مجردا الصورة الجوهرية او
مؤلفا منها ومن جوهر اخر على اختلاف رأيي افلاطون وارسطاطاليس ومن الدليل
على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من
فصول الالهيات الشفاء مقصود لبيان ان المقادير اعراض بهذه العبارة واما
الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو جسم بمعنى الصورة لا يقال لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض
شيء دون شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم
لان هذا المعنى يعرض الكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته لانا نقول لا نسلم ان مجرد امتداد
الجسم في ذاته يصحح قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصحح
ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين ذهاب امتداداته لم يصح فيه فرض جزء
معين دون جزء معين والجسم في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد من دون تعين امتداده
وتقدير انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متأخرة عن ذاته بذاته قال
الشيخ في التعليقات اذا قلنا اجزاء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم
بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من جملة
اجسام فمعناه اثنان من جملة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد وكثير
وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حدود مشتركة والمتصل
بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الاخر فله
ايضا معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالاخر بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل
بالاخر بهذا المعنى وهذا المعنى عوارض للكم المتصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة كاتصال
خطي الزاوية واتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات

بالعظام وبالجملة كل ما ليس يكون بمعنى القبول المقابل للمماسة اذا تقرر ما ذكرناه من
شرح الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما
متقابلين تقابل العدم والملكة والتضايف وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد
مع المستعد له من حيث هو كذلك كما اشرنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها
مبدأ لهذين الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعيد الكلام الى مبدأ تينك الجهتين
ينتهى بالاخرة الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركيبها من جزئين يكون بالقوة ومن
جزء آخر به يكون بالفعل فمقصود المص من هذا ان يكشف ذات الجسم عما به جسم
ان يثبت له في حد ذاته حيثيتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير ولهذا المعنى قال المص
ان الاجسام القابلة للانفكاك يجب له اه يعنى ان الجسم قبل كونه منفصلا
يجب ان يكون متصلا قبلية زمانية والدليل عليه قوله والا اى وان لم يكن كل شيء مما يقبل
الانقسام من الاجسام التي بيننا كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا
كما انه متصل حسيا لزم الجزء الذى لا يتجزى او ما في حكمه من الخطوط والسطوح
الجوهريتين وسيعلم من كلام المص بطلانهما بجملته ما مر وبيان اللزوم ان كل
كثرة بالفعل يجب انتهاؤها الى الواحد الذى لا كثرة فيه بالفعل فالجسم
القابل للانفصال ان كل واحد منها غير مشتمل على كثرة وانقسام بالفعل
لو لم يكن متصلات جسمية في حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة ثم ان كانت المتصلات
لما كانت من نوع الاجسام القابلة للانفكاك التي يلينا فلم يكن مما لا يقبل الانفصال
الخارجي كان قبل قبوله له متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال قبولا بالمعنى
الاول يقبله قبولا بالمعنى الثاني وهذا ما اعتنيناه وههنا بحث وهو ان الذى
ثبت بالبرهان ليس الا ان الماء مثلا اما متصل واحد او مشتمل على متصل واحد
لئلا يلزم تركيبه من الجزء الذى لا يتجزى او مما في حكمه مما لا ينقسم الا في جهة او
في جهتين قلنا انا نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من الاجسام الصغار القابلة
للانقسام في الجهات وهما او فرضا وليس شيء منها قابلا للانقسام قطعا وكسرا
كما هو مذهب ذيمقراطيس من ان المبادى للاجسام صغار صلبية قابلة للقسمة
الذهنية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها منفصلا كل منها عن الآخر
لكنها غير قابلة لطريان شيء من الفصل والوصل عليها مع ان مدار اثبات
الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منها على ذات الجسم كما مرت الاشارة اليه

المقصود بالضم نهاية تعلق [illegible] اى فانيك والاخر اخرى

واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية
او التى باختلاف العرضين القارين او غير القارين يحدث كثرة في المقسوم متشابهة ومتماثلة
للكل في الماهية والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على
فرد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قادح في جواز
وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي هي فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم
جواز اتصاف اجزائها المتصلة بالانفصال لماهيتها والتحام اجزائها المنفصلة يستلزم
جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام كذلك وان صدها عن الفصل والوصل صاد
لاحق وعاق عنهما عائق خارج فهو لا يوجب استنكاف حقيقتها عنهما فاذن اتصال
كل من تلك الاجسام كاشف عن نوع قبول القسمة الى جزئين وانفصال كل اثنين الانفصال ط
منها عن جواز طريان الاتصال بينهما عليهما فهذا هو تقرير البرهان المشهور على
ابطال هذا المذهب ومما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا يبتنى على كون تلك
الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان
القياس ح جدلى اذ على تقدير كون الاجسام المذكورة مختلفة الانواع ليس منشاء
تخالفها الفصل هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى
نوعية وللحق اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا تأبى الانفصال عن الاتصال
وهو المحوج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يؤدى الى الخط والاحاد
الى احد كونه مماثلا للجسم الآخر منها فان اشتراك اجزائه المقدارية مع الطبيعة النوعية
يقتضى ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجسم الآخر
ومجموعهما منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما تحقيق
لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في نوع واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك
اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الذيمقراطيسية ليس الا انفصالا خلقيا و
اتصالا فطريا فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا يمكن ان يقاس
عليه استعداد طريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كونه كل ما يصح لفرد من افراد
النوعية يصح لسائر الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا امكان الاتصال الفطري بدلا
بدلا عن الانفصال او الانفصال الفطري بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة
لا امكانا استعداديا لطريان الانفصال او الاتصال بعد تحققهما ومناط قيام البرهان
على اثبات هذا كون ذلك وتوضيحه ان مثال القسمة الانفكاكية عند المتكلمين الى [illegible]

الى زوال جوهر ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وبهذا هو المحوج الى الهيولى الاولى
كما علمت ومجرد امكانه القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل
غير نفس الاتصال اي ما هو متصل بذاته وكذلك مجرد كون الشيء متصلا بنفسه من دون
حدوث المعنى فيه لا يستوجب ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان
العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا يقتضي ان يكون لها قابل سوى ذواتها المجردة
بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود ولفظ الامكان مشترك بين هذين
المعنيين فان امكان شيء بمعنى الاستعداد له لا يأبى مع حصوله قابل اخر غير ذاته
بخلاف امكان شيء بالمعنى الاخر فانه لا يأبى الاجتماع معه والا لا احتاج اصلا فلا
يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول
القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد
وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية الفلكية والصلابة والصغر
في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على جوهر الامتدادي لذاته لكان
فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن ح فرق بين فرض الانقسام فيه
وبين فرضه في المجردات ولا شك ان الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية خصوصا
اذا كان منشأه اختلاف عرضين حالين فيه اقول هذا منقوض بالزمان فانه
عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي ايضا توهم
القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لا يكون يساوي
امكان وقوعه فربما جوز العقل تحقق شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه
واذا لم يكن امر ممتد قابل للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه
من قبيل توهم القسمة في المجردات فان الذي لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم للوهم
ان يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن ان يستدل في ابطال هذا المذهب ان كل واحد
من تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له طبيعة واحدة كان كري الشكل كما سيجيء
من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين
تلك الاجسام لان ملاقاة الكرات بعضها مع بعض لا يكون الا بالنقط فيلزم من
ذلك قولا بالخلاء وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام مختلفة
بالطبائع فلم يكن متصلا واحدا وهو خلف ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانفصال
بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في الخارج فنقول ح يلزم من هذا اثبات

الهيولى

الهيولى في الاجسام كلها وبقي الملازمة بعدله لان ذلك المتصل قابل للانفصال
فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي واختلفوا
فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة بالقوائم واتصاله غير
اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون هناك متصلان بالذات احدهما جوهر والاخر عرض
متحدان في الموضع والاشارة ولا يخفى سخافته وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض
بتبعية اتصال الجسم التعليمي وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة ذاته متصل
وقيل ليس الا مفهوم قولنا للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة
هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل
والجسم التعليمي موجود فيه بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية
بالذات والى مقدار بالعرض اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد
انبساطه فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتدادها
وهذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات
وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد واحد
في الجهات فاذا اعتبرت ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعيين امتداداته تعينا
مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة
جسمية وجوهرا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مطلقا
واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد
عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية
وعرض هو تعين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم
المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا
ولكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بل المحل
والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة
وحيثيتها الوضعية مندرج تحت تعريف العرض لان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى
الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا
بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها الى الموضوع المجموع من حيث
المجموع فليس بشيء لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمي لو كان مركبا من جوهر
وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون ح موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية

الفرق بين الصورة الجسمية والتعليمي

بل امر اعتباري له وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام شيء منهما اذ الوحدة
في التقسيمات معتبرة على ما بين في موضعه وبما ذكره لا يندفع هذا والصورة المستلزمة
للمقدار ومعنى اخر لاستحالة الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال
في حالة واحدة والقابل مع ما يلازمه يجب وجوده مع المقبول اذ لم يكن سلبيا محضا
والانفصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين او عدم ملكة
ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل
معنى اخر هو المعني من الهيولى اعلم ان لاصحاب المعلم الاول في اثبات الهيولى التي
هي احد جزئي الجسم الجوهريين على زعمهم حججا الاولى ما ذكره المحقق في تجريدها انه
لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او مستلزما للاتصال في نفسه هو المقدار
وعلى كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والانفصال
فنقول هذان الامران اي الذي هو متصل في ذاته او متصل باتصال لازم والذي
يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ لو كان المتصل
او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يقبل
الشيء نفسه او المثلين احدهما لازم والاخر عارض وذلك حين طريان الاتصال
او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال
والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال والانفصال في الجسم شيء غير المقدار
الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو
هو المقدار على خلاف التقديرين بل القابل معنى اخر هو المراد من الهيولى الاولى وتلخيصها
بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يعقل الا باتصال ما على نمط الشكل الثاني
ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه يقابل للانفصال فليس الجسم هو
الاتصال نفسه واذا لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا كل حقيقته فهو
جزء الجسم فله جزء اخر يقبل الانفصال والاتصال وذلك الجزء الاخر لانه جوهر
محل الجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه في حالتي الاتصال
والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر معه
هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقاء جوهر سواء بقي معه عرض او لم يبق وهو المطلوب
واما كونه محلا للجوهر الممتد فلاتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لا
ان الصورة الجسمية بغير واسطة لاتصافه بذينك النعتين بل اتصافه بالوحدة

مسلك المصنف والمحقق في اثبات الهيولى

الاتصالية

18

[illegible]

الاتصالية والكثرة الانفصالية عين اتصافه بالصورة الواحدة والصور الكثيرة
اذ المعني بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصور
المتعددة لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته
فاذا كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وفي
هذه الحجة ابحاث البحث الاول ان بناءها على ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الممتد
الجوهري ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع
وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال
واحد فيه مسلم فان الشمعة المشتركة الاشكال لا تخلو عن تفرق اتصال وتوصل
افتراق فالمطولة منها اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة
اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزاء كانت متصلة في اتصال واحد فحينئذ يتفرق
الاتصال وتنقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال
الذي يبطله الانفصال ثم يعود مثله بعد زوال الانفصال لا نسلم في عرضيته فان
الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه باق بماهيته ونوعيته لا يتغير بحيث جواب
ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو لشيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله
الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة
الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد
حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية
بعض افراده عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب
عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة الممتدة الجوهرية
كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات واجيب من قبل المشائين اما عن الاول
فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال
ولهذا احد وبها ولعله يكون متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما قال الشيخ الرئيس
في الحكمة العلائية جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر پيوسته نبودى قابل
ابعاد نبودى والحاصل ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة في مرتبة
جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبيل العارض كانت يجب الوجود اما من المجردات
عن الجهات والابعاد واما متالفة الذات من الجواهر الفردة متناهية او غير متناهية
ثم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام لا الى النهاية

وفي هذه ابحاث

الاول

الثاني

الثالث

عبارة الشيخ في الحكمة العلائية

في مرتبة ثانية وبطلانها باطلان فقابلية للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات
وما يثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال الجوهري اقول فيه
نظر وله جواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقدم الجوهر
بالعرض وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد فالامتداد
وان كان حاصلا في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا
لا يقال نحن نجري الكلام في الجزء الاخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى
على المتأمل لانا نقول هذا بعينه منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى
عندكم وان كانت متصلة بحصول لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست
متصلة ولا منفصلة فليكن الجسم او جزؤه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن
الجسم في حد ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ
في الحكمة الفارسية او التجرد عن الاحيان فجوابه ان عدم اتصاله في حد ذاته لا يستلزم
انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الاتصال والانفصال بحسب الواقع وانما يلزم
ذلك لو لزم عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجوز ان يكون الجسم
دائما اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال كذلك حتى لا يلزم خلوه
عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن
الحالين في الواقع وقد ظهر ان قابلية الابعاد وصلوحها لا يوجب ان يكون القابل
متصلا في ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال والانفصال
من قبل نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجرمية الواحدة والمتعددة لكن
لا يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال
والانفصال مطلق عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجود
متحقق في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاته فجوهرية الاتصال
وتقدم الهيولى به يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في نفس الامر يكون بحسبها
عارية عن الاحيان والابعاد وغير ذلك واما لو كان عرضا فالمحل لا بد ان [illegible]
لازم غير مندفعة كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة وعن الثاني بان بقاء الجسم
بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا جوهريا انما يلزم المنافاة
لو بقي بشخصيته في تينك الحالتين وليس كذلك واما المقدار فلان كل ما لا يتغير بتغيره
جواب ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره تشخص الجوهر واذا تبدلت التشخصات

يتبدل

يتبدل ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد
الاشخاص لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد
مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل هنا اشتراك لفظي لانه يطلق تارة على مفهوم
جوهري واخرى على مفهوم عرضي البحث الرابع هب ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهري
لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال الا ما يستتبعه
مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو
الاتصال العارض لا الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى
الاضافي الذي لا يتصور الا بعد تعقل الاثنين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج
ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور للجسم الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها
انها متصلة بعضها ببعض ويكون في الجسم المتصل اختلاف عرضين فارتين فيقال ان
محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي
وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصح ان يكون جزء الامر جوهري وقد يطلق على
المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهو اصطلاح خاص لا يعرفه
الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم فلا يقبل ان يقول
الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل
الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما يتعاقبان عليه مع بقائه في الحالين
واما ما يقال ان الممتد بشيء له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فليس بشيء
فان هذه اطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبتني الحقائق العلمية عليها وهذا
مثل بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا توجب زيادة البعدية
على البعد والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شائع في باب
الامور العامة كالموجود بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل توارد المقادير
المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلخل يوجب المغايرة فكيف
حكمتم بجوهريتها يقال ان وجود التخلخل والتكاثف من فروع وجود الهيولى
فاذا لم يكن المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود
مادة عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم
ونقصانه نقصانها فمرجع التخلخل والتكاثف الى تخلخل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله
عنها واجتماعها لا الى حقيقتهما واثباتها بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار في غاية الضعف

الرابع

وكذا الاستدلال بالقارورة الممصوصة اذا كبت على الماء سيما وقد شوهد عند الكب حبابات الدالة على خروج الهواء والاستدلال بالة الحكم بان الماص لم يعطل الهواء بعد ربما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق بان جسميتها اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو رأي الشيخ الالهي ومن القدماء من الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرا من جوهر آخر كجوهر العالم الاعلى العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا يحكمون بان حيوانا يكون حيوانيته اكثر ونفسه على التحريك اقوى كالانسان اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك كالبعوضة مثلا ولا يفرقون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة والنقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقص في نفس الماهية سواء كان في الكيف او الكم او غير ذلك كالجوهر والجسمية والحيوانية على ما ذكرناه ينادي بعدم اطلاق ادوات التفضيل والمبالغة في بعض الصور على عرف اهل اللغة اذ ليس من دأب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص حقايقها من الالفاظ ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه اجمعوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه فيهما ويحقق ذلك بان في الشمعة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض

في المقدار

في المقدار الذي هو جوهر ويجمعهما هو الجسم والجوهر منهما هيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق والعرض الذي يتغير بالنسبة الى الهيئات والانواع المحصلة هيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول كلامه في بعض المواضع من المطارحات وغيره صريح في انه يمكن الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم وفي التلويحات ما رأيناه شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا بذاته وامتدادا جوهريا يكون كان مقدار الموجود مقدارا واما التنافي في تركب الجسم وبساطته بين الكتابين فهو بحاله واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي الممتد كما اشرنا سابقا احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي بحسبه يصح فرض الخطوط الثلثة القائمة المتقاطعة في الجسم والاخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء المعدودة المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحيثية شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا يكون في الجسم على رأيهم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو اي من دون تعيين مقداري فهو جوهر محض مقوم للجسم واذا اخذ على التعيين المقداري متناهيا كان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث يمسح بكذا كذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه العرض ويظهر الفرق بينهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فان هناك يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساط في الطول والعرض والعمق واما الشيخ الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل في كتبه عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جسمي جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي يثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري

وان كان في الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فذلك مح لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئيه وما هو في الكل اكبر مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجسم المتخلخل الزائد مقداره الصورة الجرمية وهو مح وان لم يبق ذلك الامتداد كان مقدار اذن صار الزايد في الامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفري على الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترت ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترت انه كلي باعتبار مبهم وجزئي بتشخيص الجسم قوله لا جائز ان يكون كليا جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره اه قلت ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض مع تعين امتداداته بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافق لمفهوم الممتد في الماهية ليستلزم من عرضيته عرضيته اقول لما تشخص الشيء عند المحققين اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما هو مذهب الفارابي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعراض القائمة وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل انما هي لوازم وامارات للتشخص فالممتد المقوم للجسم لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونها من اللوازم والعلامات له فاذا صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت عرضيته واما غيره فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائيين من ان التفاوت بينهما ليس الا بالتعين والابهام وايضا اذا تعين الممتد بجوهره مع قطع النظر عن المقدار العرضي فذلك اما هو وبهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخرى تقدره بذاته فلا وجه لان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجسم العيني امر متعين

الذات

الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وح ما ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجسم العيني بحفظ الذات والتشخص في مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس لها هذا الذي ثبت عرضيته ممتد والذي يتقوم الجسم ممتد اخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري وعرضي بل هذا متحصلة منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى ومن الاتصال والامتداد الجوهري فنقول ان الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني لو كان كليا او جزئيا عرضيا لزم باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظ واما الثاني فلتبدل الامتداد المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان في الجرم امتداد عرضي باق واخر زائل فذلك مح ولانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب به عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فح لقائل ان يقول بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهرين كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان بخلاف الجسم العيني المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقائه العيني ببقاء احد الجزئين بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل بورود الامثال كما ذكره ذلك المحقق لا يصلح للمعارضة لتحقق الفرق بما ذكر لا يقال ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتمشى منه الاستدلال على نفيه لانا نقول ذاك معنى اخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان للامتداد معنيين احدهما ما هو الصورة الجسمية عند المشائين والاخر المقدار والشيخ الالهي انكر المعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق الى عرضيته وكونه جزء الجسم في التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الجسمية عند مثبتي الهيولى على ظنه امرا مبهما في نفس الامر ومن عرض له في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم عيني

للمهدط

بأمر مبهم في الواقع وأما المقدار الجوهري عنده فهو ليس أمرا مبهما في نفس الأمر
وإن عرض له الإطلاق بحسب الذهن فإن للعقل أن يأخذ المبهم على وجه
لا يأبى عن الحمل على كثيرين وكما أن للجسم مرتبة إطلاق وتعيين بحسب العقل فكذلك
للمقدار فإذا حلله العقل إلى ذينك الاعتبارين يحكم بأن المقدار المطلق مقوم
للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للأجسام الخاصة بل يكون
عينها كما هو رأيه وأما ما نسب عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس إلا مراتب الطول
والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها
لا توجب عرضيته وقد علمت أنه ممن ينكر التخلخل والتكاثف تحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على
عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفة من المقادير على الجسم الواحد إذا تكاثف أو
تخلخل وأما الجواب عن الوجهين الأخيرين منه على إبطال الممتد بالمعنى المذكور ففي غاية
السهولة بعد تحقق ما ذكر من بيانه من أنه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا أو جزءا
أو زائدا أو ناقصا أو غير ذلك وليس عناك على ذكر البحث الخامس سلمنا أن في الجسم الخامس
باعتبار الامتداد أمور ثلثة الأول جوهرية خارج عن ماهية الجسم والآخران
عرضان فيه زائدان عليه تبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر
بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتم أن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر
جوهري فإن اللازم ليس إلا أن حقيقة جسمية يجب أن يكون لذاتها قابلة
للاتصالات والانفصالات وأما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالوحدة
الاتصالية فلا وإنما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة
الاتصالية وهو غير لازم فإن الإنسان الواحد والشجر الواحد مثلا له وحدة
شخصية مع أنه غير متصلات منضم بعضها إلى بعض بل اللازم كون القابل
للاتصال والانفصال أمرا واحدا شخصيا ويجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته
ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي بحيث لا أحد أن يقول الانفصال
لا ينافي الاتصال مطلقا بل إنما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه
صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين والزوال إنما هو لعارضه
أي الوحدة والكثرة والجواب عنه ما ذكره بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شيء عبارة
عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين أو في العقل وأنه مساوق للتشخص
بل هو عينه على ما ذهب إليه الفارابي فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر

ووحدته

22

ووحدته وهو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك ما لم يكن له موجودا واحدا له ذات
واحدة وتشخص واحد فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر
كيف وقد تبين أن الأجزاء الفرضية غير متناهية بحسب قبول الجسم الانقسام لا إلى نهاية
فإما أن يكون لبعض من أجزائه وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم
المفاسد التي ترد على أصحاب لا تناهي أجزاء الجسم وإذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان
متشخصان وهويتان مستقلتان فإما أن يكونا موجودين في حال الاتصال مع
تعينهما وهو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد تعينها ليس إلا بحسب الفرض وهذان
التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونه فإما أن يكون وجودهما في حال الانفصال
هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال أو لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر
من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يساوق
الوجود الحادث بعد الانفصال ولا إلى الثاني لأنه يلزم أن يكون ذات واحدة
توجد بوجود ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو أيضا خلاف
المفروض من أن الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات
لا ما به الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى وأما أن لا يكونا
موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة أو البعيدة فلا بد لهما من مادة
حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال وإذا خرج وجودهما وتعينهما
بطريان الانفصال من القوة إلى الفعل تصير حاملة متلبسة بهما وليست تلك
المادة من ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا
جوهرا آخر وهو المطلوب أقول فيه نظر لأن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص
الموجودة أو مستلزم له وتوحده عين توحد الشخصية أو مستلزم له وأن الاتصال
والانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره وإن كان حقا عندنا ونحن نسلم الحكم
في أن قسمة المتصل راجعة إلى تحويل الوحدة الشخصية وبطلان الموجود الواحد
وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الفصل لكنا نفرق بين ما
بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه الأوصاف فنقول لم لا يجوز أن الموجود بوجودات
متعددة أو المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر
الممتد لم لا يجوز أن يكون الموصوف بالاختلاف في الوجودات والتعينات هو حقيقة المقدار
أولا وبالذات وبواسطة بعض الجوهر الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فإن الجسم المتصل

له مقدار واحد وله تشخص واحد فاذا طرا عليه الانفصال انعدم سنخ المقدار المعين
ووجد مقداران اخران وجود كل منهما وتشخصه بل القابل للابعاد وحقيقة متجردة
في تشخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك
الاعظم سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا
الشخص الممتد له تعين واحد ذاتي مستمر وله ايضا تعينات اخر متبدلة حاصلة
فيه من قبيل تعينات مقداره وهذا كما ان هيولى الاسطقسات عندكم شخص واحد
لا يزول وحدته الشخصية في مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال
والاتصال فان قيل الهيولى لما كان امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد
الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون الذات الهيولى امرا مبهما بالمعنى الذي اخرج
اجزاؤه في ذات الجسم غير بين ولا مبين بعد فان معنى ابهام الذات في الهيولى
ليس كما فهمه بعض من اهل التدقيق انها في ذاتها لا تعين لها ولا تخصص ولا كلية
ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما تتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب اقتران
الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره
ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول
في هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصور فلها تعينان تعين مستمر ذاتي
وتعين متبدل عرضي قلنا ان نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم الصور
فلها تعينان تعين مستمر وحدة الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي مستمر وغير مستمر
وتعين مقداري متبدل على طبق ما قلتموه في الهيولى واقصى ما يمكن ان يقال
في الجواب عن الشبهة المذكورة بعد الاشتباه لاحد من العقلاء في انه ينعدم من الجسم
حين طريان الانفصال عليه امر كان فيه موجودا في الخارج وحين وقوع الاتصال
يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبل ثم نقول ذلك الامر اما انه اتصال حقيقي او
اضافي كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المط لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا
صاحب هذا البحث منحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم فلا بد من اشتماله على جزء
اخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم
اتصالات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مترتبة حسب قبول الجسم الانقسامات
باقسام غير متناهية كالنصف والثلث والربع وغيرها ينعدم كل من تلك الاضافات
عند ورود واحد من الانقسامات ويلزم منه المفاسد الواردة على اصحاب النظام القائلين

القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم بهذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فعليك
بالتامل الصادق والتفطن الفائق ليظهر لك جلية الحال والله ولي الجود
والافضال البحث السادس ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لعدمها السادس
ووجودها في مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد في احياز
متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا
بالانفصال او يكون مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام
مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم واحدة شخصا واحدا تارة
واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم
مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك
فهو ينافي مقصودهم من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون
التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان المتعدد واقعا في المادة بحسب
الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله انقسامات غير
المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد
انقسامات الجسم اذا وصلت الى ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى
وان كانت واحدة في حد ذاتها وتشخصها ولكن لا ابهامها لقبول الاشارة الحسية
والابعاد والمقدارية وتخصيص الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة
والتعدد بالذات بل انما تتهيا لشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها
المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المفارقات
في مرتبة ذاتها او متالفة الذات من جواهر المتفاصلة الغير المتجزية متناهية
كانت او غير متناهية كما انبه هناك عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فانها في ذاتها
لا تخرج من الاتصاف بشيء من الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة
الصورة فنقول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية
فاذا طرا الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وتعدد بحلول
الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقة لها
فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال الجزئين
واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب الجزئين
باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منها ليلزم

البتة في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم
على الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
انما يعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي شيئا من وحدة الجسم والاثنينية
ولا مرتبة من مراتب الجسمية والا ايضا قابلة لها فهيولى الجسمين اللذين احدهما في المشرق
والاخر في المغرب نحو وحدة ذاتية بجامع اثنينيتها وحصولها في الجهات المتخالفة و
الاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك
الجهات والاحياز بالذات فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف
وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو
عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي منافي الكثرة انما هو من لوازمه
الحجة الثانية لهم هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل
ومن حيث مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك هو بالقوة والشيء من حيث هو
بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى عدم شيء وفقد شيء ما
ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مبدأ
لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث هو
بالفعل متصل بل بشيء اخر فاذن الجسم مركب مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما
الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة
ذاته وكلما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل
هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم
بالقوة ينتج لا شيء من الجسم بهيولى ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم
قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة لا تخ اما ان تكون نفس حقيقة الجوهر
المتصل او ثابتة فيه او ثابتة الى مقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح
لفرض الابعاد في الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان
يكون اذا فهمنا الاتصال فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال
دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا
كذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لا يصح ان يعدم عند خروج
ما فيه بالقوة الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال مع انه لا يبقى ولو كانت القوة
قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا مع انه عرض كما ستعرف ان شاء الله تعالى فالحامل

للقوة

مسلك القوة والفعل في اثبات الهيولى

فالحامل للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل الذي فيه القوة الاتصال
والانفصال وغير ذلك من فعليات غير متناهية وكمالات غير محصورة وهو الهيولى
وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا المأخذ والاعتراض عليهما من الشيعة
الاقدمين بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال نفسه ليس القوة على امر ما
ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر الممتد وليس اذا كانت القوة ثابتة
لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت لو كانت القوة للانفصال موجودة في
الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا عود الى الحجة السابقة
وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال وهو شيء متحصل
بالفعل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا الحق الصحيح
امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه ان يكون
شيء ما بالفعل وله قوة شيء اخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد
من جهتين مختلفتين وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات واختلاف
الاعتبارات الثاني الجواب ان كل حيثية يكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها
من مبدأ لانه امر ما ومنشأ لحصولها والقوة وان كان عدما ما ولكن لا يكون عدما
بحتا بل لها حظ من الثبات فانها عدم شيء ما من شأنه ان يكون وجود ذلك الشيء
له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في قاطيغورياس المنطق
فلا بد له من مبدأ والمبادي للاشياء الطبيعية تنحصر في اربعة مادة وصورة وفاعل
وغاية والثلث الاخيرة انما هي مبادي لفعلية تلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شيء
من العلل مبدأ للقوة والفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل
فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون به هو ما هو بالفعل
والمادة بالعلة التي تكون الشيء بها هو هو بالقوة والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا
مباينا لذاتها من حيث هو هو مباين والغاية بالعلة التي تفاد لاجلها وجود فاذا
لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من المادة وحيثية الفعلية لا يستفاد منها
والا لكان شيء واحد مبدأ لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت
بشيء حيثية القوة والفعل معا فلا بد من المبدأين هما منشأ لتلك الحيثيتين
فالاتصال الحادث في الجسم لا بد له من ان يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى
ومن امر يكون هو بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منهما الثالث

عليها اعتراضات بوجوه
نقض الاول

لعلها اذا كان الاتصال الحاصل بالفعل ... المبدأ الثاني

تعريف العلل الاربع

الثالث

ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث مهيتها بالعقل ولها قوة
قبول المعقولات فكبرى القياس الاول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون
بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من
جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر بالفعل من جهة الى امر ما فينتج بعض
ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة
ذاتا لكنها مادية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا او عرضا باعتبارين فكذلك
قد يكون مجردا او ماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها
المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة قابليها
الموقوفة على تهيؤ المادة التي هي الة لصدور تلك الافاعيل وبالجملة جهة
القوة في كل شيء ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعلية ترجع الى المقوم
لكل جزء وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية في صدور الشرور الواقعة في العالم
عن المبدا المقدس عن قصد الشرور كما سيأتي ان شاء الله العزيز العظيم الوجه
الثالث النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا
مستعدة فيلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة
ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء
في دفعه ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس
في الوجود جهتان لها متمايزتان باحديهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم
الا في اعتبار الذهن ولهذا فان نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط
الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الهيولى نوع بسيط
جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل حلية وصفة فهي بما هي بالفعل هي بالقوة لكل
شيء ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد ليست امورا جوهرية لانها حال
الشيء بالقياس الى الغير حيث اذ الاستعداد انما هو استعداد شيء لشيء اخر له في حد
نفسه حقيقة متحصلة فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه
هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر القابل
للصور ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم
هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن
والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسمي لا للحقيقة

انما يسميان به

الجوهرية

الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد كيف وجوهر
مجرد هو المحض لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهرا محضا
بل مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون حالا لما هو استعداد له لان الاستعداد
للشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا يبقى مع الصورة وكلامنا في حال الصورة
فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها
عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الاشياء الجوهرية امورا اضافية
كالناطق في فصل الانسان والحساس او المتحرك في فصل الحيوان وغرضهم ما يترتب عليه
تلك الامور اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعلى هذا القياس المراد من الاستعداد
او القابلية في تحديد الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها القوة للصور والهيئات
لا نفس تلك الاضافة واما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون
حالا لما هو قوة له فصحيح ان اراد القوة الخاصة لحصول شيء خاص واما القوة
المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما تبطل اذا حصل
جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رايهم والا لزم تناهي مقدور الله تعالى واما قوله
جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم الماهيات
الشيء فهي مفهوم الموجود في الموضوع فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى
وان اراد به ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا
فنم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصول
الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذواتها والا عراضا ومع ذلك يصدق
مفهوم الجوهر عليها والحقائق الغير المتأصلة يصح عدم اندراجها في شيء من المقولات
العشر هذا ما يمكن ان يقال من جانب المشائين في هذا المقام وقد بقي بعد خبايا
في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم ماهية مركبة من جنس
وفصل جنسها مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث
على الاطلاق وكل ماهية لها حد اي جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم
في تخايع فصلها ويبقى معنى جنسها كان لا محالة جنسها وفصلها يحاذيان جزئين خارجيين
هما مبدا هما اعني مادة خارجية يستفاد منها الجنس لكنها مادة عقلية
باعتبار اخذه بشرط لا شيء فكون الجسم ماهية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله
مع بقاء جنسه فان الجسم المفرد اذا طرا عليه الانفصال يعدم فصله الذي هو معنى المقدم

الثالث

مسلك الجنس والفصل في اثبات الهيولى

قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى
الجوهر عليه فيلزم تركيبه من مادة هي الهيولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المط
اقول لما وهذه الحجة ايضا قريبة المأخذ من الاوليين ويرد عليها اكثر المناقشات
التي سبق ذكرها كما يظهر بالتأمل تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل
والاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب الحجة الرابعة ما تجشمه بعض المحققين
من المتأخرين وسماه ببرهان الى حى و تحريره بعد تخليصه من الخطابيات الاقناعية
والاقوال المخيلة الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الوجود الحقيقي والواحد الحق
الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي
الممتدات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها كون
غيره ولا ايجابه له دون غيره وتلك المناسبة معقودة بين الصورة الجسمية
والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن
فيها فرض جزء دون جزء فلا بد ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له
مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتدة يجب
مناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للامتداد يصير واسطة
لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود
وليس كذلك بل الامر بالعكس كما حرر جوابه حيث بين كيفية ترتيب الوجود في
سلسلتي المبدأ والرجوع وسيجيء في بحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى
وقد نص الشيخ في الشفاء بان ما بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة الى
الفعل واقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة
بين الصورة الجرمية والعقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى
واسطة لصدورها فان صدور الجرمية عن المفارق بعد صدور النفوس والصور النوعية
فيجوز ان يكون وسائطها كافية لصدور الجرمية عنه لجواز ان يكون لها من الحيثيات
والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينها وبين الابعاد والاجرام فيصح صدور
عنها بلا توسط شيء اخر الحجة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين
ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رأيهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس
الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها فيها وليس كذا هف او لامر اخر
فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك

مسلك البرهان الى حى في اثبات الهيولى

مسلك اللزوم في اثبات الهيولى

الامر

حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان
لازما عاد الكلام في كيفية لزومه بعينه فيتسلسل او ينتهي الى نفس الجرمية فيعود المح
المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان مباينا فهو اما جسم
او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان سببية ذلك الجسم
لتلك الملازمة اما لجسميته فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما لقوة زائدة فهو
الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عاد السؤال في لزومها و
ان كانت من المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت لان وجود الثالث في
نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت
وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك مح واما الشق الثالث وهو
ان سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما
كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضائها
لموصوفية بعض الاجسام بالفلكية اولى من اقتضائها لتلك الموصوفية في
سائر الاجسام فلا بد لحصول الاولوية من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالا فيه
فيجب ان يكون الفلكية انما لزمت جرمية الفلك بسبب شيء حلت تلك الجرمية
فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه فذلك الشيء لتخصيص الصورتين معا فلا جرم
صارت مقارنة الفلكية بجرميتها مقارنة واجبة فاذن الجرمية الفلكية تحل في المسمى
بالهيولى ويجب ان يكون في الفلك هيولى سائر الاجرام والاعادات التي كان المذكور
واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها
لما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى بحسب برهان الفصل والوصل
مثلا فيطرد في سائرها بالبرهان الذي سيجيء فثبت احتياج الاجسام كلها الى
الهيولى وهو المط فهذا تحرير الحجة التي ذكرها صاحب المباحث المشرقية قال
وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها واقول مقدوحة
اما اولا فلتوجه مثل هذا السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض
مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن اسناده الى الهيولى
لكونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان اسند اختصاص لزوم القطبية لموضع
من الفلك والدورية لموضع اخر الى الامور الالهية والعناية التي هي علة لما يناط
الاجود فليستند لزوم الشكل والمقدار الفلكي ايضا اليها وبالجملة كلما اعتذر ههنا

فيها قدحان الاول

نعتذرهناك واما ثانيا فانا نختار من الشقوق التي ذكرها ما يقتضي لزوم المقدار
والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم المذكور امر حال في جسمية الفلك لازم
لها فان اعيد السؤال في لزومه قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية
فهو يتقدم على محله بالذات فمنشأ لزومه للذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات المحال
نعم لو تأخر وجود المحال عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه ويكون مختصا به
لا يوجد فيما لا يشاركه في ماهيته من سائر المح فيرد السؤال في سبب اختصاصه بمحله
مع اشتراك سائر ما يحل له في الماهية ولما جاز ان يكون لمحل متى لغة بالنوع معلومات
متفقة الماهية وملزومات متى لغة لازم واحد لجسمية الفلك وان اتفقت
سائر الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة لنوعيتها وان يستند الها
سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شيء من
المحالات المذكورة فاتقن هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا
الى هذا النصاب فلنرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين بملهم الحق
والصواب فنقول لما فرغ المص من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة الفاسدة
اراد ان يشير هنا الى تعميمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم
القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها
مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية و
اطلاق المقدار عليها شايع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا
او لم يكن والاول محال والا لامتنع حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار
الى المحل فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك وهف فتعين
افتقارها اليه قد توهم ورود النقض على الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم
اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة في جميع المحال وكون هيولى
واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات
الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا نختار الشق الثاني ونريد ان الطبيعة المطلقة
مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا يفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر
اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض افتقار الخاص للطبيعة المطلقة
لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استغناء
الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي افتقارها الى المحل المطلق

ولاينافي

ولاينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها والحاصل
مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل المطلق بان يكون غير مفتقرة
في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وذلك
لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم يكن محتاجة
الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي
وان كانت محتاجة اليه لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فنقول بان الافتقار
يمكن وان يكون ناشيا من الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي لا يقتضي
لذاتها شيئا من الافتقار والحاجة مدفوع لا لما قيل من انه اذا جوز كون الاحتياج
وعدمه مستندين الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة لم يكن
يحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان محالية ارتفاع
النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل وان كانت تلك الملاحظة من انحاء وجود
الشيء في نفس الامر لا يتعمل العقل منظور فيه كما هو مذكور في موضعه بل لما نقول
من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها او لامر لازم لذاتها محتاجة الى المادة
بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها
من حيث هي هي لكان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان
الصورة المقترنة بالمحل لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي قطع النظر
عن علة اقترانها به يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك بط ضرورة ان الوجود
الناعتي لا ينفك عن الاقتران الى المحل بديهة وايضا لو انفكت تقدرت و
تشكلت فانفعلت فاحتاجت الى المادة واما كانت الجسمية المطلقة ماهية
نوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجة وقد تحقق
ان اللواحق الخارجة لا تغني الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها فيه
اليها اذ الحاجة والغنى الوجوديين انما يثبتان لشيء بالقياس الى المحل لاجل
ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية فلا تأثير للخارجيات في غناها
عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية
لا يختلف افرادها الا بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره
ان جسما اذا خالف جسما اخر في ان احدهما حار والاخر بارد وفي ان احدهما
انسان والاخر خشبة فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين

في كون الجسمية نوعية

في ان احدهما خط والاخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام الا بان يكون
خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشبة بالجسم كاقتران فصل
الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد
بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة
بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له
لا يعقل تحصيل ماهية المقدار المطلق بدون ان يكون مقدارا خاصا مقدارا في امر له بالذات
بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخلو تجرد صورة
جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية انما يلحقها على انه شيء خارج
عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا
الى افرادها الصورة الجسمية وتعقلنا ماهيتها وجدناها مشتركة في امر محصل تحقيق حق
هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينهما
بحسب هذا المعنى المحصل الذاتي حتى اذا جردناها عن اللواحق والعوارض لم
يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا انها حقيقة نوعية
مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكانت حقايق افرادها بعد التجريد عن
الزوائد المختصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينا لها او مشتملا
عليها وعلى جزء اخر وليس كذلك ضعف ومن اقتصر في المباحث العلمية على مجرد ايراد ظ
المنع وابداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه المقدمات بل يرجع ويقول المنوع
ان ماهية الجسمية غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها و
اتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم فلا يثبت به نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون
الجسمية جنسا للاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر
القابل وعدمه فالاولى في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد
من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل وهذا
القدر معلوم ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما يحمله لان وحدة الصورة
بحيثية يوجب وحدة الاجسام من هذه الحيثية كما لا يخفى والنقض بالوجود بانها
طبيعة واحدة مع انها تقتضي التجرد عن الماهية في الواجب والعروض لها في الممكن
مندفع بان الوجود لكونها مشككا ليس طبيعة نوعية والكلام فيها واعلم ان الشيخ
الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب اعني اثبات الهيولى في الاجسام
الممتنعة

الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له
سواء كان لازما للفلك او زايلا كما في الجزء بعد اثباتها في الاجسام القابلة لها
احدهما ما ذكر المص والاخر الثاني ما يبتني على اثبات استحالة القسمة الانفكاكية
في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرناه سابقا
في ابطال الاجسام الذيمقراطيسية باحداث الاثنينية اولا في كل جسم بديهية
القابل له ولو كان بحسب الوهم ثم باجراء حكم الاثنين المنفصلين على الاثنين
المتصلين وبالعكس من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية
لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشترك بينهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى
لان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل
وان عاق عن ذلك مانع خارج من تلك الطبيعة لازم او زايل قال بعد ذلك ومن العلل
هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل والانفصال بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل نوع منحصر في شخصه اقول مراده على ما اظن ان الجوهر الممتد لو لزمه
ما يمنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة فلا يكون تعدده الا شخصيا في الجوهر
بل نوعه منحصر في شخصه اذ لو تعدد اشخاصه لكان كل واحد منها قابلا للانفكاك
بالبيان السابق مع وجود المانع ضعف ولما كان جوهري الامتدادي متعدد الاشخاص
الاشخاص بالبديهة فعلم ان المانع من قبول الفصل والوصل ليس لازما له من حيث
طبيعته وان كان لازما لبعض افراده كالفلك واذا كان العائق مفارقا بالقياس
الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افراده لا يأبى عن قبول
الانفصال والاتصال من حيث حقيقته وماهيته وذلك هو الموجب لوجود القابل
فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى في الاجسام وهو المرام ثم اقول طبايع الافلاك
اي صورها النوعية ما كانت مانعة عن قبول الانفصال الانفكاكي وتقابله لاستلزامه
الحركة التي ليست مبداء ميلها موجودا في الفلك فلا محالة كل نوع من الفلك منحصر
في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح
بينهما من الوصل ما قد حصل بين جزئي الموهومين لواحد منهما ولصح بين الجزئين
الموهومين ما قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين والكوكبين فيكون في
قوتها قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها ضعف ولذا حكموا بامتناع
الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد

عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب او التدوير متمايز بجزئين متباينين
فيكون على غير الجزئين الذين على جنبتي الكواكب من التباين ما صح عليهما ويصح عليهما
ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك بخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان
اعتذروا باصل الفطرة يعارض بمثله في تشخص نوع واحد من الامتداد وههنا
من الكلام ما لايليق ذكره بهذا المقام فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد
عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات
الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة
قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة
وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة فاين هذا من ذاك فالعدول بالجمع
المقصدين كما وقع لصاحب المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقال ههنا ان
كون الصور حالة انها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا
ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويمكن
الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل اخر غير ما ذكر لتضمنه فائدة جليلة هي مسئلة
تناهي الابعاد ويستفاد ايضا منه ان التناهي والتشكل وامثالهما انما تعرض
للجسم بسبب اشتماله على المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد
كلها متناهية والا لامكن ان يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق كانهما
ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد فلو امتدا الى غير النهاية
لامكن بينهما بعد غير متناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف اعلم
انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى وبين تركيب الاجسام من المادة والصورة اراد
ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها
وكان البرهان الذي اقامه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على
اثبات تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه
المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض الذاتية للجسم
الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم الذين
هما من العلم الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول عن قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلّمي وهو غير البرهان الترسي المبتني على ستة مثلثات متساوية

برهان سلّمي

الاضلاع

29

الاضلاع والزوايا لكل زاوية منها ثلثا قائمة المحوج ايضاحه الى مقدمة طويلة
هندسية تقريره بان يقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية غير متناه لامكن
ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهذه نقيض التالي يستلزم بطلان المقدم
وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خارجين من مبدأ
ذاهبين الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا غير متناهيين ذاهبين على
اعظم كان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم
ان الساقين اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين
الساقين غير متناه فينحصر الغير المتناهي من البعد بين حاصرين وهي الساقان هذا
واعترض عليه الشيخ في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان
تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد في البعد الى غير النهاية
وجود بعد زائد غير متناه بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على البعد بجملة متناه الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد لا الى نهاية
مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا يزيد على ما تحته الا بواحد
ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين على الخطين الذاهبين الى غير
النهاية وخط واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسمى بالبعد الاصل و
خطوط عرضية غير متناهية زائدة على الاصل متزايدة على نهج واحد ليحصل زيادات
على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية فيلزم وجود
بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على البعد
الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والبعد المشتمل على الزيادات
المتساوية الغير المتناهية زائد على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه
فيلزم تخلف واورد عليه صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع
وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات
لا يزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متناقصة
لا يتفاوت في بيان المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان
ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في
فرض تساوي الزيادات فاجيب عن هذا الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة
البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات على عدد الزيادات كل لنظيره او كنسبة عدد
الى سبع

لكان سد

الابعاد الى عدد الابعاد كذلك حيث فرض الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع
الزيادات المتساوية على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك
الزيادات الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض
الزيادات متساوية واما اذا كانت متفاوتة فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم
الخلف ولا يتوجه عليه ما اورد واعلى برهان التناسب المشهور لابطال مذهب
النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيا دات
اذ الاول من النسب المقدارية التي قد يمكن ان يكون صماء والثاني من النسب
العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية لكل زيادة
مقدار فبزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات فنسبة
الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صماء هذا ما قيل في تتميم
كلام المحاكم اقول وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان قياس الكل المجموعي على الكل
الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد اخر
كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الاخر
تحقق بعد يكون نسبة زيادته الى زيادة بعد اخر كنسبة عدد الزيادات الغير
المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم تخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون
بازاء مجموع اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل
لم يعلل كون مجموع اعداد الزيادات في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد حتى
يرد المنع بل علل على ان لكل بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد
الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد
الزيادات الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادات فوجب ان يكون
في بعد يكون نسبته الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي
قلنا ان اراد يكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي فمسلم ان كل عدد
زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد
الغير المتناهي من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان
متناهيا او غير متناه فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية
من منع الشخصية ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب وقد يقال
الاولى ان يقرر البرهان المذكور بان نفرض او لا ساقا مثلث ذهبا الى

لانهاية

الى لانهاية ونفرض في الانفراج بينهما ابعادا غير متناهية فوق البعد الاصل زائدة
غير متزايدة فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية والابعاد
غير متناهية متفاضلة بقدر واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو
واقع في بعد ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يشتمل على جملة
ما دونه من الزيادات ولا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد اخر فوقه فلا جرم يكون
اخر الابعاد الانفراجية وهو خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع
كان فهو في بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار
غير المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين وايضا قد صار الساقان منتهيين عند
ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلوب بالاستقامة والخلف جميعا هذا وانت تعلم ان
المنع المذكور غير ساقط ولبعض الاعلام من البيانات في تقرير البرهان
السلمي وهو ان نفرض كل مقطوع كل خط عرضي من احد الضلعين خطا موازيا
للضلع الاخر فيحدث متوازيات غير متناهية تفرز سطوحا غير متناهية في جانب
العرض واذا انضم الى مقدار السطح بعينه الى سطوح متناهية العرض غير متناهية
العدة في العرض وجب عدم تناهي عرض الجملة لكون العرض محصورا بين حاصرين
قال والتحقيق ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين المتباعدين الى غير النهاية
حادة حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الاخر فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين واما اذا كانت قائمة فيكون الاعمدة العرضية المذكورة
موازية للضلع الاخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل حتى في المنفرجة اظهر اقول لانه
وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد
بين الضلعين وتركيبه على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرض فقد
انتهى في احدى جهتيه الى مبدأ خطين يحيط بها المتوازية ولا محة يكون ذلك
الخط الوتري خطوطا غير متناهية من تلك الموازيات لا يلاقي شيئا منها ولا من
السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة الجسمية على فرض تجردها
عن الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي وبين المص فساد تناهيها اراد
ان يبين فساد تناهيها حتى ثبت ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم تصور
تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية
لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من

من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار س اى السطح اذا كان المشكل مسطحا
كالمثلث والمربع وامثالهما او الجسم التعليمى اذا كان المشكل جسما كالكرة والمكعب
واشباههما فان اطراف الخطوط اى النقط وان تصور احاطتها لها لكن لا يطلق
المشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاض عكسه بهيئة
محيط الكرة فمدفوع لانه ولهذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة للمقدار من جهة له
الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى هذا يندرج محيط الكرة فى
التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بما سوى الخط مع ان التفرقة بينهما
فى اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف على الخط
المحدود ولا يجدى تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط جهة سوى الطول
وقد احيط بنقطتين فى المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شىء بها
كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين بالخط
المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد فى الدائرة والخطوط الثلثة فى
المثلث تامة والهيئة ان تكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء
فى الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط به حدان هما الآنان اى اوله
واخره لكن لا وجود له مستقرا نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به حد
او حدود اللهم الا ان خصوص الموصول فى تعريفه بالمقدار القار وحيث يكون
المراد من الاحاطة ههنا ما يكون تامة فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية
من مقولة الكيف بان تكون نفس تلك الهيئة او من مقولة الكم بان تكون معروضة
لها فانه لا يسمى بالشكل اقد لك الشكل س ولك ان تعمم الشكل وتريد به
مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهى اذ الثابت بالبرهان الشكل ليس الا هى
حتى الجسم فى بعض الجهات لا فى كلها فان المط لا يتوقف الا على هذا المقدار اما ان يكون
للجسمية مر اى الصورة الممتدة التى هى طبيعة نوعية لا يتخلف مقتضاها عن
افرادها م او هيولى ح والا لكانت الاجسام متشكلة بشكل واحد سواء كان من جهة
كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن اللازم من جهة القبول
عدم الاختلاف الشخصى ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعى لان مقتضى الطبيعة
النوعية يجوز ان يتخلف شخصا من جهة تعدداتها بل عليه ان على تقدير كون الجسمية
حين التجرد فاعلا لم يكن التعدد الشخصى ايضا فى الاشكال والهيئات لعدم قابل

يقبل

يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد هف واما ما وقع فى شرح حكمة العين
فى فساد كون الشكل مقتضى الطبيعة الامتدادية لذاتها من لزوم كون شىء واحد
فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سيأتيك بيانه او بسبب لازم الجسمية وهو مح
لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة الجزء والكل بل مقدارهما لاشتراكهما فى
الطبيعة الامتدادية ولازمها ووجوب التساوى فى المعلولات عند التساوى
فى العلل كما حقق فى محله واللازم وهو نفى الكلية والجزئية فى الاجسام بط
فالملزوم مثله واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعة وجزء الفلك
وكله متساويان فى الطبيعة بساطة فلو كان التساوى فى المقتضى يوجب التساوى
فى المقتضى له يلزم تساوى شكلى جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان
الاثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل
والفاعل فى الاجسام البسيطة وان كان قوة واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء
بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف الكل والجزء
لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف الماديتين بحسب اختلاف مواد اخر
وهلم جرا قلنا الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة
فهى انما تختلف بحسب ذاتها كما ان التقدم والتاخر يعرضان للزمانيات
بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية
انما تعرضان الماديات بواسطة المادة وللمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى
او بسبب امر عارض لها وهو ايضا مح والا لامكن زواله اى زوال ذلك الشكل
بزوال الامر العارض فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلة للانفعال
وكل ما يقبل الانفعال فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة الغائبة
عن الهيولى مقارنة لها هف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية و
الشكلية قد تحصل فى الجسم من غير ورود انفصال كانفعال الشمعة الم
المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاولى ان يجعل
لزوم المح مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال اذ
الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصلت فى الامتداد بدون الفصل
والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه مباينا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال
التى هى من لواحق المادة كما علمت سابقا فى مسلك الانفعال من براهين

اثبات الهيولى فيجوز المفارق عن المادة مقارنا اياها هف ولا يتوهم انه
لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن المتشكل لا يحصل
الابعاد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فباقي
المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال
التجددي والقوة التي لا تجتمع مع الماهية الفعلية كما سبق لا مطلق القبول
والاتصاف فان لوازم الماهية البسيطة قابلها وفاعلها شيء واحد ولا محذور
فيه فان حيثيتي القبول والفعل مطلقا لم تتغايرا بل على اختلافهما وكونهما مما
يوجب اثنينيته للذات الموصوفة بها الا في القبول التجددي والفعل المقابل له
وانما انحصرت الاقسام فيما ذكره المص لان لوازم الشكل للجسمية بعد فرض
تجردها عن المحل والامور التي تكتنف بالمحل لا يخ اما ان يكون مباينا لها
او لا ثم مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم
بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للتشكل امر عارض لها
واللازم منه ليس الا امكان ان تتشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم امكان
تركبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المفروض واللازم
منه امكان تشكل الصورة المجردة بشكل اخر لان العارض للطبيعة يجوز ان يكون
عين التشخص او واحد لافيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية الجسمية المخصوصة
فنختار ان علة التشكل هي الجسمية المخصوصة او لوازمها ولا يلزم منه شيء من
المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد او امكان تشكل بعد تشكل هذا
خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول
للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق
نختار ان علته الجسمية المطلقة او لوازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق
الشكل ولا استحالة فيه انما المح اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكروية مثلا و
ان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد
فلا يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام في تشخص الصورة المفروضة
التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذية تلك الصورة
اما لنفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو
يستدعي وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد

لا يتصور

لا يتصور الا بعد تحقق المادة فالمحال اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية
علته انما هو شيء واحد هو نفي التعدد والتغاير في الاجسام لكن المص رتب
عليه الاتفاق في الشكل تعبيرا عن الشيء بلوازمه للتوضيح والفاضل المحشي
اسقط اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وجرا التلفظ به قولا دون
ما يتفرع على معناه من اللواحق والعوارض فامعنا ابتداع الاحتمال الاعائدة
الى العوارض المادية فصل في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت في
هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة فاما ان تكون ذات وضع اي قابلة
للاشارات الحسية ليتم ما هو بصدده من اثبات التلازم بينهما فنقول لانها
لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات وضع اي قابلة للاشارات الحسية فان
الوضع مقول بالاشتراك على ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة
حسية والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة معلولة النسبتين نسبة بعض اجزائه
الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او
لا تكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه
لا سبيل الى الاول فلانها ح اما ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له وضع
بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بيان جوهرية الهيولى
فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا سبيل
الى الاول لانها ح اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا
لعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين فقط فيكون سطحا
جوهريا لعدم انقسامه الا في جهتين واستقلاله او في جهات ثلث فيكون
جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع منقسم في الجهات جسم ان كان المراد بذات الوضع
في ترديد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السارية في الاجسام
والهيولى الجسمية منقسمة في الجهات وليست اجساما وان كان المراد بها ما هو
بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون
لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة بل من شيء اخر ويمكن ان يجاب باختيار
الشق الثاني ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا
وضع بالذات فيكون اما جسمية او في جسمية ضرورة انه لو لم تكن ثمة مادة

وضع في ذاته لم يكن الهيولى الجسمية مع فرض تجردها هف فقد ظهرت الهيولى على
تقدير تجردها عن الجسمية كالا تكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مطلقا
ولا واحد منها اي من كون الهيولى خطا جوهريا او كونها سطحا جوهريا او كونها جسما
باطل اما انه لا يجوز ان يكون خطا جوهريا فلانه وجود الخط على الاستقلال لانه
اذا انتهى اليه طرفا السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بنحو واحد من
الاستدارة لئلا يختص الابطال بقسم واحد من الجوهري فاما ان يحجب ذلك الخط
الجوهري تلاقيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا
لزم تداخل الخطوط وهو مح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل
يوجب خلافه هف يمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل اما من جهة عدم حصول
التأليف فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون
الكل اعظم من الجزء وكلاهما منتف هٰهنا اما الاول فلان الكلام في وجود
خط واحد مستقل على الانفراد لا في تأليف الجسم منه واما الثاني فلان الخط لا اقدر
ولا اعظم له في العرض ليلزم حين التداخل اذا فرض خطوط متلاقية في العرض مساواة
الكل والجزء ولهذا جوزوا التداخل النقاط مطلقا في تداخل الخطوط والسطوح
العرضية في الجهة التي لا امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم بامتناع تداخل الجواهر
مطلقا فهو منقوض بتداخل الهيولى والصورتين وهما جوهران على ما قرره
المتأخرون فالاولى ان يخصص الحكم بامتناع تداخل الجواهر المتحيزة بالذات ويقال
ببديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل في مثله بحيث يصير
حجماهما حجما واحدا والا لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا
شخصا واحدا الا [illegible] في الصورتين في فقد الامتياز بين المتداخلين
وبهذا يخالف تداخل الاعراض وتداخل ساير الجواهر فان الامتياز بين المتداخلين
في بعض الصور بالمحل وفي بعضها بنفس الماهية والحقيقة لا يقال لو وقع التداخل بين
خط الجوهري وواحد طرفي السطحين المنتهيين اليه لم يلزم الا تداخل جوهر وعرض
ولا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق ليست الا نهايات لذويها لا
اشياء واقعة في النهايات فاذا فرض وقوع خط جوهري بين جسمين فالتداخل
هناك في الجواهر المتحيزة وقد علمت بطلانه ولا جائز ان يحجب والا لانقسم
الخط في الجهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الاخر منهما وهو مح
كلامه

كلامه في ابطال الجزء واما انه لا جائز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا
انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما او لا يحجب وكل واحد منهما باطل
على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت جسما لكانت مركبة
من الهيولى والصورة كما مر ولما ابطل الشق الاول من الترديد الاول اراد ان
يشير الى الشق الثاني فقال واما انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى
مجردة عن الصورة غير ذات وضع مطلق فاذا قرنت بها الصورة الجسمية فلا يخ
اما ان يصير ذات وضع وهو مح لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم
في مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان يصير ذات وضع فاما ان لا تحصل
في حيز اصلا او تحصل في جميع الاحياز او تحصل في بعض الاحياز دون بعض و
الاول والثاني محالان بالبديهة والثالث ايضا مح لان حصولها في كل واحد من الاحياز
ممكن لتساوي نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك الصورة لا تقتضي
الا حيزا مطلقا لا معينا فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز
فلو حصلت في بعض دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح اما الفاعل
الخارج المفارق فهو لا يؤثر تأثيرا حادثا الا لاستعداد ولا استعداد لها لموضع
معين فان نسبتها الى الكل سواء واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع
فانما تؤثر فيما له جهة او تعلق بذي وضع كالنفس الناطقة فانها وان كانت
غير ذات وضع ومكان لها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة يتأثر بالامور
السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت المجردة عن [illegible] مناسبة
الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها
في عالم الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلاهما مناف موجب التحيز والمظهر فالهيولى
لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة جاز لزم الترجيح بلا مرجح وهو مح
واعترض على بيان استحالة القسم الثاني بامتناع لحوق الصورة الجسمية بالهيولى
المجردة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع لجواز ان يكون الهيولى المجردة
عن الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه اما
اولا فلانها بالنظر الى ذاتها لم يقبل الجسمية فيكون جوهرا معقولا بالفعل
غير ذي قوة واستعداد فلم يكن هيولى اذ حقيقة الهيولى ليست الا القوة
والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض وان لم يكن كذلك بل يكون لها

جوهرها جوهرا فا بلا فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة
اوای حادث كان للهيولى يستلزم تجسمها المستلزم للمح والممكن لا يستلزم منه
المح ولا قياس هذا باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب كما مع ان الاول
ممكن والثاني مح لان استلزام عدم العقل عدم الواجب انما هو من حيث ان عدم العقل
ممتنع بوجود الواجب لدی واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم مح اصلا والا لم يكن
ممكنا بالذات وههنا كذلك فانها بالنظر الى ذاتها الممكنة التلبس بالصورة لكن
يلزم من لحوق الصورة بعد فرض تجردها مح بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى
الاجسام هل هي في اصل الابداع مجسمة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ
في الشفاء في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد هيولى
بدون صورة فذلك بحث اخر لا يهمنا فيما نحن بصدده وهذا الوجه ضعيف لجواز
تجرد الهيولى عن الصورتين بعد التلبس بهما ولحوق صورة نوعية بها مانعة من
قبول التجسم فانها فالتخصص للهيولى بعد الاجسام غير مجسمة واعترض ايضا بان المخصص
بحصول الهيولى في حيز معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخففة
للاجسام باحيازها الطبيعية واجيب بان الصورة النوعية انما عينت مكانا كليا
للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا تصلح
مخصصا للهيولى بجزء معين منها وقال الفاضل الميبدي ولك ان تقول يجوز ان
تقارن للهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال يعين لها بعض اجزاء المكان
الكلي وافراقه دفعة لان المخصص للجسم بجزء معين من المكان الكلي لواحد
من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج في وجوده الى مخصص من الحركات
والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم
قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص
الى غير الصورة النوعية وجوابه ان الهيولى لا تخصص لها في ذاتها بمقدار دون
مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة في حد ذاتها لكل حلية وصفة فيجوز لها
بحسب ذاتها ان يلحقها مع الاصورة العنصرية مقدار ما لا يملأ المكان الكلي
لذلك العنصر فيحتاج الى المخصص اخر سوى النوعية ولما استشعر المص ورود معارضة
على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع
معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو مح وهي ان الجزء المائي اذا فسد الى الهواء

حصول

36

حصول في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبته الى جميعها على السوية اراد ان يشير
اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بان يقال
ان الماء اذا انقلبت هواء او على العكس صار المنقلب اولى بموضع من اجزاء المكان
الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحدها هو
الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة لان الوضع السابق
يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى
الهواء مثلا له قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء الحيز للمنقلب اليه اما
المحاذات له طبعا او قسرا اذا لم يكن في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب اليها
واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق
يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى

اثبات الصورة النوعية

المجردة اذا تجسمت **فصل** في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى
وتلازمها مع الصورة الجسمية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف
بها الاجسام انواعا فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية
صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا واذا سميت صورة
نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدا
للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في الغير وكمالا
لصورة الجنسية بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان
المقتضي للاثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية
لا بد وان يكون امور مختلفة بجز خارجة عن ذات الجسم بل هو امر حاصل له في ذاته
لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بحسب
امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بجزء المعين
لما تحرك اليه بحسب الذات وهو ظ جدا وهو لا ينافي القول بالفاعل المختار منه
من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري تعالى جل شانه الى جميع الاجسام
لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا
وبعضها ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الاثار والهيئات لا بد له من مخصص
نعم انما ينسد باب اثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير
المحصورة المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق

وحكمة بل مع القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد الى المحسوسات ولا يبقى معها جزم
ونظام ولا يأمن الانسان ان يخلق فيه جزافا امر يدفع النظر وربما يخلق فيه معنى يرى
الشيء على خلاف ما هو عليه وبهذا في الدورية الاسلامية بازاء السوفسطائية في علم
الاقدمين وانما اثبتوا للباري ارادة جزافية لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الرحى
في اعادة المعدوم وغير ذلك من هذيانهم لمصالح ادلتهم واحتياجاتهم قال بعض
اهل الحق ان بظهور مثل هذه المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست
العلوم القدسية واذا تمهد ما ذكرناه فنقول لكل نوع من انواع الاجسام مختص
بحيز معين يقتضي ذلك النوع بحسبه انه الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون
عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص ذلك النوع بذلك الحيز اما الصورة الجسمية
المشتركة بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والاول بط لاستلزامه
اشتراك جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا
واشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهو باطلان فتعين الثالث والى
هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس لامر
خارج عن الجسم ولا لهيولى كما قررنا فهو اما ان يكون للجسمية العامة او لصورة اخرى
لا سبيل الى الاول والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الحيز المعين فتعين الثاني
وهو المطلوب ومن التشكيلات في هذا المقام ان اسناد اختلاف الاعراض الى القوى
المختلفة يقتضي اسناد الصور الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور
في العنصريات الى اختلاف استعداد اتصافات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة
وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في المهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومبادئها من
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا غير حصوله في ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي
برودة عند عدم القاسر غير برودته وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك الطبايع
فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي وصفه الطبيعي
باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تسخينه ومنها ان كون تلك الصور مصادرة
للاعراض المختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
من سائر الابواب لا بان يصدر بعضها بتوسط البعض ينافي قولهم بعدم صدور
الكثير عن الواحد وان اسندوها الى صور متعددة بطل قولهم اعادة الواحدة

لايتقوم

لايتقوم بصورتين في درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد
اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور تفعل بحسب ذاتها
وتشغل بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين لشرط الكون في المكان الطبيعي
والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبيل سائر الاعراض واعلم ان في اثبات
ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة نوعية جوهرية لا يخلو من صعوبة فلا بأس منوعة
بنا لو بسطنا في الكلام ثم علينا ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع
المعلم الاول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين
من اليونانيين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين
ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور
مناهج ثلثة الاول من جهة كونها مبدأ للاثار المختلفة وهو الذي اورده المص
ههنا تقريره ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها
فلا بد ان يكون لها مباد فمباديها اما ان تكون هي جسمية او الهيولى او امور اخرى
والاولان باطلان لما ذكر فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن
الاجسام وهو ايضا باطل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف
اثاره في الاجسام واما ان يكون غير مفارقة عنها فهي اما ان يكون خارجة عن
حقايق تلك الاجسام او داخلة والاول بط لاعادة الكلام في تخصيصها فهي
امور داخلة فيكون صورا لا اعراضا وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نم
ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق
خصوصية ببعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو
حذوه من المتألهين وحكماء الفرس كما قال الشيخ الالهي صاحب الاشراق في
كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وغيرهما الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو
عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه
الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفينا عن انفسنا
والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش
من رياش الطاوس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير قانون
مضبوط ورب نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وهيأتها الى

الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيات المركبة العجيبة ظلال الاشراقات نورية
ونسب معنوية فى تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرايحة
المسك ظل لهيئة نورية فى صاحب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى
النار بالتبعية انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه ولا لجذب النار
بخاصية لها فهو ايضا لتدبير يتعلق بصاحب النوع للنار الحافظ للصنوبرة
ولغيرها وهو الذى سماه الفرس آرد بهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة
فى اثبات ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على
اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة المحققة المتكررة المبتنية على رياضاتهم و
مجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان ينازعهم كما ان
المشائين لا ينازعون بطلميوس وابرخس حتى ان ارسطو عول على ارصاد
بابل واذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية
فى الامور الفلكية حتى يتبعهم من يلائم ولواء عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف
قول اساطين الحكمة والنبوة فى امور شاهدوها بارصادهم الروحانية
فى خلواتهم ورياضاتهم بل هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول
فى عشرة او عشرين وبالجملة فى السلسلة الطولية ولا يلزم ان ياخذ الافلاك
فى التركيب فى اول ما ياخذ العقول فى الترتيب بل العقول كما نسبه شيخ الاشراق
يحصل منها مبلغ كثير الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسبه بينها طبقة
اخرى عرضية يجرى مجرى الفروع من الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات
الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس وعدد الغير متناهى كثير كما ورد فى القرآن
وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس
لا بد وان يتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم النوع وللنفس علاقة
ببدن واحد ولصاحب النوع عناية لجميع ابدان نوعه والنفس تحصل منها
ومن البدن الذى يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد وصاحب الطلسم
ليس كذلك ثم رب الطلسم لنوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى
الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى استكمال بالجسم وعلاقة الاجسام
انما هى لنقص من جوهر النفوس تستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع للجسم لا يقاره
علاقة ذلك الجسم وكمال المفارق المحض التشبه بمبدئه الواجب بالذات فى العلاقة

الجسمانية

الجسمانية نقص له والذى تنوع بجوهره وحصل وجوده كيف يتخصص بعلاقة عرضية
وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والثانى سلمنا ان نسبة المفارق الى جميع الاجسام
واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك
لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق
الآثار المختلفة كما يصدر الكمالات المختلفة الفائضة عليها واجيب عن هذين
الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام او من
المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها فان الاحراق يكون من النار والترطيب
من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن فى الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل
تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الآثار
الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يكون تلك المبادى اعراضا اذ كل
موجب اثر فى الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسرى وغير
القسرى مبدأ ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة فى الحديدة المحماة مبدأ
الحرق للجسم والحركة فى بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا
فى اشياء كثيرة لا يقال ليست هذه الاشياء آثارا مما ذكرتموه بل هى معدات ولعل
غيرها لانا نقول مثل هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس فى بعض
مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدأ للاشياء المنسوبة اليها فى
مادتها على ما هو عند جمهور الحكماء مثل الحركات والتكونات الطبيعية كما يقال
ان الطبيعة الحجرية مثلا مبدأ لحركته الهابطة والطبيعة النارية مبدأ الحركة الصاعدة
وهكذا اما يقال فى الكيفيات الاخر مثل ما يقال طبيعة الماء مبدأ لبرودتها وطبيعة
النار مبدأ لحرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسمانى
قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين
ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة فى الاجسام لا يصدر عنها فعل الا بواسطة
جسمها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل
الذى وساطة جسمها شرط فى تمامها انما يصح فى اشياء خارجة عن الجسم لا فى
نفس الجسم وكيف يصح فعلها فى الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة
ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التى فيه وبين ذاته فاذا فعلها فى اجسامها
لا بل معنى قولنا ان الطبيعة هى مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك

هو ان الجسم المطبع بتلك الطبيعة انما يستعد لحدوث الطبيعة فاذا تم استعداده
لها افاضها واهب الصور عليه باذن خالقه جلت قدرته الا انه لما كان وجود
الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب او مبدأ
لذلك وهكذا في غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما
وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا لوجود المتأخر وكذلك نسبة النفس
الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلناه بهذا الكلام فنقول لا يخفى عن
هذا الكلام من الرئيس ما يؤيد ما نحن بصدده تأييدا عظيما فانه لما ثبت
ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام
فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غيرها للنار والبرودة التي تحصل في
غير الماء وكذلك سائر الاثار كالاحالة الى شبيه جوهر المغتذي والانماء
والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط
والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها والحق ان
القوى كالغاذية والمصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون
اليها افادة الصور فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها
اولى بالعرضية والمنهج الثاني من جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم
ضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه
مقوما للمادة اولها لا يتصور وجود المادة معراة عن الجسمية كذلك لا يتصور
وجودها بدون ان تختص بنوع من انواع الجسم فانا لا نقدر ان نتصور جسما
لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص
فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر فذلك الامر جوهر
فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان والانقلاب الى غيره مع بقاء
المادة في محالها كما في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو
المطلوب الاعتراض عليه من قبل الراغبين بوجوده اما اولا فبان الاحتجاج
على حاجة الجسم وافتقار المادة الى تلك المخصصات بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها غير منتج لان استحالة خلوها عنها لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها اليس
الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول ان الحج

بتوار

جوهر

تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جوهرا لورود ذلك في تبدل الصور على
الهيولى مع بقائها بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم
تصور خلوها عن الصور فلا يمكنهم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها
وعن بدلها فكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك ثم ان
كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون تلك
المخصصات مقومات لوجوده يوجب كون المخصصات للطبيعة النوعية كالانسان
مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجوده مع ان التقويم والتحصيل ههنا اقوى
وانتم من هناك كما سميتم مخصصات الجنس مثلا فلكم ان تسموا مقومات الانواع
صورا فان قيل ان الماهية النوعية تامة التحصيل قلنا مثل ذلك في الجنسية فانها
بالقياس الى افرادها مع قطع النظر منه اللواحق التي سميتموها صورا النوع
حقيقي تام التحصيل والاحتياج في الوجود الى المخصصات مشترك الوقوع بين الجسمية
والانسانية فهذا الموجب تمامية احديهما وعدم تمامية الاخرى فان قيل لمخصصات
النوع يعرض من اسباب خارجية وامور اتفاقية ولا يتقدم بها حقيقة النوع
قلنا ما قد سميتموه صورا ايضا يلحق الاجسام والهيولى باسباب خارجية و
استعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها قد يلحق الهيولى من جهة تلك
الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود
حاملها دون غيرها من الاعراض هو اول المسألة بماذا يتبين لكم تقومها لوجود حاملها
فان استند للقسم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا الحال في مخصصات الانواع او غيرها من
الاجسام فيجري الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما ثانيا فبان الجوهر على ما تكلم
هو الموجود لا في الموضوع فنقول صور المركبات وقواها موجودة في موضوع فيكون اعراضا
وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان صور العناصر على رأيكم
كافية في تقويم المادة والامتزاج للعناصر وجود وصور العناصر باقية في المركبات
العنصريات بحالها على مذهب التحقيق وهي في قوامها مستغنية عما يحل فيها فما
تسمونه صورا هي اعراض فان قيل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صورة
اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر والصورة مقومة لوجود المجموع
فيكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء
مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فصور المركبات

ان كانت تقوم وجودا فليست مقومة للعناصر بل يقوم اجتماعها والاجتماع عرض
ومقوم العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة لمهيات
الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ماهو
بخلاف الاعراض اذ تبدلها في الجوهر لا يتغير جواب ماهو فليست الصور اعراضا
والايراد عليه نيابة عن العذماء ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ماهو
فان الحديد قبل ان تحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو حسن ان يجاب
بانه حديد او يجد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ماهو لا يجاب
بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وكذا الطين
اذا جعل لبنات وبني بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه
الا الاجتماع وهيات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل في كون المتبدل به
جوهرا او عرضا كيف وليس رسم الجوهر ما يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسم العرض
ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين المهيات الطبيعية كالحيوان والانسان وبين المهيات
الاعتبارية كالسيف والسرير غير مفيد بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله حدود
المهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس رسم الجوهر والعرض
في شيء من المواضع بها اللهم الا ان يجدد اصطلاح اخر في الجوهرية والعرضية
فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندهم كان على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود
في موضوع ويرجع الضابط في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي
الجوهر الصوري الى افتقار المحل وتقومه به وقد ظهر ان هذا التقوم تقوم الوجود
لا تقوم المهية فان محال الصور لا تحتاج اليه المحل بحسب المهية اذ لا تعقل
المحل دونه والتقوم بشيء بحسب المهية لا يكون تعقله بدون ذلك الشيء فافتقار
المحل الى ما يحله من الصورة في تقوم الوجود لا في تقويم المهية والحقيقة فرجع الكلام
الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما للارآت عن الاقدمين ان
يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين واما الذي وضح
لدي في هذا المبحث هو انه من الامور المستقرة في مدارك المحققين من الحكماء
انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة محصلة نوعية لها وحدة طبيعية كالبسائط
الاسطقسية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في المركبات
الاعتبارية والصناعية التي وحدتها بمجرد الاجتماع والصناعية وقد قالوا ليس لكل معنى

يقترن

يقترن ببعض يوجب ان يجعل له ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان الانسان
مع البياض نوعا ومع الفلاحة نوعا اخر فيكون الانسان جنسا ولهذا حكموا بان
مفهومات المشتقات كالابيض والاسود لاحظ لها من التحصل النوعي لالتيامها
من ذات ما ومبدا ونسبة لم يكن مجموعها مقولة واحدة وامتنع التجوز بكون
حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق
عليه حيوان طويل عالم وقائم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت
مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو
واقع تحت واحد من تلك العوالي وهو الجوهر بالذات كون الاخر الا بالعرض فاذا
علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من جسم النار والماء والهواء وغير ذلك
حقيقة محصلة لها واحد طبيعي ملتئمة من الجزء الذي هو مشترك بين ساير
الاجسام ومن امر اخر مختص لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر بل تحت
من مقولة اخرى كالكيف مثلا لزم ان لا يكون مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت
شيء من المقولات البواقي بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر
الموضوع بجانب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون للنار
جزء مختص جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية وايضا تلك المحققات
انما هي مبادي الفصول ذاتية لانواع الجسم على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس
والفصل في المهيات المركبة ماخوذ من ان المادة والصورة لكن رجعتين والاجزاء
المحمولة انما يكون محفوظة بحسابها في الذهن والخارج على ما هو راي المحصلين
الذاهبين الى انضباط المهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بانفسها
لا باشباحها في الاذهان فاذا كان فصول الجواهر جواهر بالمعنى الذي مر ذكره
وفصول انواع الاجسام متحدة الحقيقة مع صورها الخارجية فلا محالة يكون تلك
الصور جواهر وتركيب القياس على نظمه الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول
الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام
فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الآثار المختلفة
المختصة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور لنوعا من الاستناد وان كان لكل
نوع منها ذو عناية من ملائكة الله تعالى الروحانيين يقوم بكلاءة ذلك النوع
باذن مبدع الكل جلت اسمائه واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام النوا

قوله: ان الاصطلاح المعروف المشتقات كالابيض والاسود من التحصل

فلا يكون لها مبادي في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات
والاستعدادات ليست بطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع
الامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة
واختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة لا الى
اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها متقدمة بحسب الذات
على الهيوليات واستعداداتها كما سيظهر في بحث كيفية التلازم واختلاف
الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصلح لاختلاف التشخصات وانحاء
حصولات الحقايق انفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقايق هو الباري الفعال
على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية روابط
فيضه ووسائط جوده كما ذهبت اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة
الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلثة مقومة لحقيقة الجسم بما هو جسم
ومقومة لوجود الهيولى كما سيأتي في البحث عن كيفية التلازم والصور الطبيعية
مقومة لحقايق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم وما تعلقت
الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم لا بالصورة الطبيعية فليست الجرمية مقومة
لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين من حيثية
تقييدية لشيء وتعليلية لاخر كالفصل بالقياس الى النوع وحصته من الجنس
والتشخص بالقياس الى الشخص وحصة من النوع ولما كانت الصورة الجسمية
تتبدل كما تتبدل الصورة الطبيعية كما صرح الشيخ في التعليقات وغيرها من ان
كل صورة تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار اخر وامتداد اخر فيحصل
معها اتصال اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود
الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جزئه
القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري يتبدل الصورة
النوعية يتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى
التي تبقى نفسها وتقبل حدود المختلفة تقومها على سبيل البدل والسر فيه
ان الحال اذا كان عرضا كان او صورة يحتاج في تشخصه الى المحل والفرق بان الصورة
بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي هو المادة والموضوع تقوم حقيقة العرض
كما تقوم تشخصه وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في مراتب

حدود

39

حدود الامتدادات ومقاديرها المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى تحفظ شخصيتها
بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية بخلاف الجسم بالقياس الى الصورة الطبيعية
المختلفة الانواع ومن ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات
فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا
موضع اختلاف بين الفريقين بل هذا الخلاف يتفرع على اختلاف بين
جوهرية الصورة وعرضيتها ولقد اشبعنا في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف
المقام وقد بقي بعد خبايا في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في
كل باب واعلم ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة
الى ان التلازم مع الهيولى وكذا كيفيته لا يختص بالصورة الجسمية بل يتناول
للصورتين فان الهيولى لا يوجد بدون الصورة الجسمية ولا هي توجد بدون
الصورة النوعية وكذا النوعية لا يوجد بدون الجسمية التي لا توجد بدون الهيولى
فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله تعالى
هداية يزول بها وهم اشتباه ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت آنفا
بين الهيولى والصورة اذ الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المص عن ازالته بالهداية
كما هو عادته في هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المط وهو
ان التلازم عند التحقيق انما يقتضيه علة موجبة يكون التلازم بينها وبين معلوليها
او بين معلولين لها لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك العلة ارتباطا ما افتقاريا
بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر
ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما يظنه الجمهور من امر المتضايفين الذين بينهما
تلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق افتقار بينهما بط اما الحقيقيان فلافتقار
كل منهما الى معروض الاخر واما المشهوريان فبافتقار بعض كل منهما وهو اضافة
الى بعض الاخر وهو ذاته وعلى هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا
وتقاوم اللبنتين المتساندتين ليس من باب التلازم بل من باب تدافع الاثقال
المتساوية الميول كجوانب الارض الى مركز الكل ولو عد من التلازم فانما هو
في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخرى واما المعلولان
بحسب المعلولية فليس يصح ان يستند في درجة واحدة الى علة واحدة حقيقية بل
بحسب انهما لها الى علة موجبة احدية الذات متكثرة بحيثية الاعتبارية وكل واحد

منهما يستند اليها من حيثية تصدر عنها بتلك الحيثية فكل منهما يستلزم العلة جهة والعلة يستلزم الاخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعينين لعدم تكرر الواسطة اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها القابل المحض كما سبق منا القول فيها والقابل من حيث انه قابل لا يمكن منه فعلية التحصيل لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم بط لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلية للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او آلة او واسطة والآلة ما به تؤثر الفاعل في منفعله القريب والواسطة هي معلول يقاس الى طرفيه احدهما معلول مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة للاخر لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها يحتاج في تشخصها الى التناهي والتشكل والاستدلال على تاخر التشكل عن الصورة بتاخره عن الحدود المتاخرة عن المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تاخره عن ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخره عن الصورة الشخصية ولا بعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية في تشخصها الى التناهي والتشكل وامثالهما غلط لان الجزئي منهما متغير مع بقاء التشخص الصورة كالشمعة المتشكلة باشكال مختلفة وانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص والجواب ان الاعراض المتشخصة المادية كالوضع والاين وغيرهما مسماة بالمشخصات اما لانه يحصل بها امتياز الجسم عن ساير الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين وربما تعد من مقدمات الهوية الشخصية ومن متممات علة التشخص لنوع ما وشيء مما ذكرناه لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج الاين بما هو اين ما الى الجسم بما هو جسم ما وبما هو جسم اين بعينه اليه بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في ساير الاعراض التي يقال لها المشخصات والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما مر بل اما معها او متاخرا عنها فلو كانت الصورة علة

علة لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات او معه فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الذات او بحسب العلة واما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء والوجه في ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة المتقدمة على احدهما متقدم على الاخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها متاخرا عنها واما المعلول المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الاخر كذلك لعدم كونه معلولا لها وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم حكموا بان بالفلك الحاوي الذي هو مع الفعل المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوي لا يحمل المعية تارة على علاقة التلازم بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات واذا ثبت التلازم بين الهيولى والصورة ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان تعقل كل واحدة منهما بدون الاخرى وان عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونهما شيئين مستعدا ومستعدا له ولكن النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علية واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود كل منهما عن سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام وتوابعها وذلك السبب الواحد اما ان يقيم كل واحدة بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى فلا يخلو اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى تعلق الافتقار فيرجع الى الواحد الدائر وليس هناك تعلق الافتقار من جانب فتنقلب التلازم بالطبع الى المصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجنبتين في الوجود لكن لا لكل من الذاتيين بنفس ذات الاخرى بل بعرضيهما فيكونان العرضين المتباينين المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبتين لكل من الذاتيين بنفس ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف اخر كالبنتين المتحنيتين فيكون على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فيستحيل فرض التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما

لايمكنك ان تدبر الاقى منه من بخبثين و لاان ترفع الافتقار منهما جميعا وتقول
ليس احديهما بان يقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان احديها
بخصوصها معينة لان تقام بها الاخرى قلنا ان ننظر اينهما كذلك واية
علة يكون لها ح واذ ليست للهيولى الا قوة القبول وليست لها جهتان
ليؤثر ويتأثر والقابل من حيث هو قابل لا يكون موجب لوجود المقبول لان
علاقة الاستعداد انما يكون بحسب الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية
فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم ولاشريكة لها فقد تعينت الصورة
للعلية واذ ليست علة او واسطة مطلقة فيكون جزء من العلة التامة
للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا وغير الآلة المطلقة لكن بشخصها لاحتياجها
الى الهيولى في لوازم شخصها من التناهي والتشكل بل حقيقتها النوعية فقد
علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى طبيعة الصورة ليكون شريكة لعلتها
الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور خارجة
عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى غنية في كل
الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة
ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر
الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى مهية الصورة دون شخصيتها في وجودها
وبقائها واذ قد علمت ان الصورة شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلا بد لهما
من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارق الذات عن المادة بما يتعلق
بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المفاسد ومن معين هو مهية الصورة التي يتحفظ
وجودها عن السبب الاصلي وتحفظ تلك المهية في عالم الاسطقسات بتعقيب
الصور منه تستبقي الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هي صورة
فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة الوجود والصورة العاقبة
شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يماثل الزائلة في انها صورة
وبايجادها من التنوعات تجعل المادة جوهرا بالفعل غير الذي كان بالسابقة
وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبدأ لذات شخصية
هي الهيولى [illegible] في موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة لواحد بالعدد
فيجاب بان ذلك غير مستبين الفساد في الشرايط والروابط فان العقل

وان استوحش

وان استوحش عن تجويز كون المعلول اقوى تحصلا من علته الفاعلية لكن
لا يمنع ذلك في الشرائط والمتممات وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم المتحفظ
وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون علة لواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة
التامة عن الوحدة العددية ولقد شبهت الحكماء المعقب القدسي والمتحفظ
الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة وحدة عمومها بمن يمسك سقفا
معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة
الخامسة كالحال في عالم الطبايع الاربع فان الصورة اللازمة هناك تعين
العقل الواجب للهيولى بازاء مبدع الكل بما هي صورة مطلقة لا من حيث هي
متشخصة وان كانت لازمة الشخصية لاحتياجها الى المادة في عوارضها من المقدار
والشكل ولذا تحقق والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها اعلم ان الصورة وان
كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار الشخصية يوجب تكرار المتعلق
من الجانبين لا على الوجه الدائر بان يكون تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة
لا بشخصها وتشخص الصورة انما هي بالهيولى الشخصية لا بالهيولى بهو
هيولى اذ لا تعقل حذاية الحال بدون حذاية المحل ولا يصح بقاء الحال مع تبدل
المحل بل هذه شاكلة الهيولى بالنسبة الى الصور فان قيل اذا عدمت الهيولى
تنعدم الصورة فيصدق ان كل واحدة منهما يرتفع برفع الاخرى فلا احقية لاحديهما
في تقديم الاخرى على الاخرى بعكسه قلنا بمعنى انه لا يرتفع الهيولى الا وقد
سبقها ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا تحركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح
علة لبطلان حركة اليد لا يصح ان تبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد
اولا وهكذا الحال في جميع العلل والمعلولات ثم التلازم المتكرر من الجانبين
بين العلة التامة ومتممها الاخير وبين المعلول في الواقع والوجود انما يكون
بحسب الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متعينة رفعا ووجودا بالملزومية والسبق
والمعلول باللازمية واللحوق وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان انتهى
وتحققنا والله اعلم بالصواب واليه المآب **فصل في المكان** لما فرغ من تحقيق
مهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرع فيما هو المقصود
في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدأ [illegible] الاشهر
منها وهو وقوعه في المكان تحقق اولا مهية المكان في هذا الفصل واثبت

اليه بعد ذلك في الفصل الثاني لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اوّلا كيفية و
وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول الامر المسمّى بالمكان
اما ان يكون من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون هيولى او صورة
وان لم يكن جزءا ولا شك انه يجب ان يكون مساويا فلا يخ اما ان يكون مساويا
عبارة عن بعد يساوي اقطاره اقطار المتمكن فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم
يلاقيه وان كان بعدا فهو اما ان يكون موجودا او موهوما فهذه خمسة احتمالات
وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان الاشكال في ماهية المكان في انها بعد او سطح
خصصهما بالذكر فقال وهو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا
او مشغولا او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم
انه لما كان للمكان امارات اربع متصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا
وهي نسبة الجسم بلفظه او ما في معناه وصحة انتقال الجسم منه لذاته وامتناع حصول
جسمين في واحد منه واختلافه بالجهات فنقول لا يجوز ان يكون امرا غير جسم
منقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة
او الخط فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا
ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه بحاله بل فيما
يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالياله
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور
الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا
على البعد الذي في الجسم فهو اما ان يكون امرا موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب
افلاطون واتباعه القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شأنه
ان ينفذ فيه الابعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور واما الثاني فهو مذهب
المتكلمين القائلين بان لكل جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والتناهي
يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم ولما كان مذهب المشائين هو المختار عند المص
اراد ان يثبته في هذا الفصل فقال بعد ما رده بين البعد والسطح بحسب الحصر
الاستقرائي حيث لا يتصور شيء سواهما يوجد له امارات المكان والاول اي
البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثاني وهو السطح المذكور وانما قلنا
انه باطل لانه اي المكان لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا مجردا

عن المادة

عن المادة لكن كل من شقي الثاني باطل فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول
من الثاني فهو لانه يكون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء بين جدارين اقل من الخلاء
بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان يكون مقدارا او ذا مقدار و
استحال ان يكون لا شيئا محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف
المأخوذ مع تلك الصفة فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فيبطل مذهب المتكلمين
واما انه لا سبيل الى الشق الثاني منه اي كون الخلاء بمعنى البعد المفطور فهو لانه
لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان
الحلول وعدم الحلول ليسا من الامور التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به
الحدس الصحيح فاذا كان البعد المكاني لذاته غنيا عن المحل فاستحال افتقاره
به وحلوله فيه وفيه ضعف لان البعد المادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت
كون البعد ماهية نوعية ولم يبرهن عليه بعد فقيل لو كان البعد المجرد موجودا لو كان
متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فيلزمه تشكل في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل
للامتداد الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي
من لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لان ما ذكره شارح حكمة من ان في كون
انفعال اي انفعال كان من لواحق المادة نظر لان الثابت بالدليل هو ان
الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفعال الانفكاكي من لواحق المادة فان
والجسم قد يختلف اشكاله من غير انفعال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب الشكلات
المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما يظهر لك وجهه وكانه اختصرت طرق
اثبات الهيولى عنده في مسلك الانفصال والاتصال بل لانا نقول الانفعال
المستدعي للمادة كما مر مرارا عبارة عن قبول الشيء حالة مسبوقة بقوة استعدادية
تبطل تلك القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة ما يحوج حصولها
في كل شيء يكون حصولها الى كون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف اللوازم والا
لكانت المفارقات ايضا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر
هذا فنقول كون البعد متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان شكله من العوارض
التي يمكن تجددها او زوالها وهو ممنوع ومن الدلائل التي اقيمت على نفي كون المكان
بعدا موجودا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعدا لكان له خاصية الكمية الاتصالية
وقبول القسمة الموهومية فهذه الخاصية اما ان يكون له لذاته او لامر حال فيه

او لحركة فعلى الاخيرين يلزم كونه مادة للمقدار وكونه مقدارا ذا مادة وكلاهما
خلف لفرض تجرده عن المادة وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته
ولا لغيره اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة
واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل
يقبل الانفصال بهذا التخليص ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس لقائل ان يقول القول
بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب هذا الرأي لان الجسم
يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول قد سلف منا ان الجوهر القابل
للانفصال نفس الجسم او جزؤه ولا ان يقول لا نم ان المنفصل بذاته لا يقبل الانفصال
اذ الجسم وسايرهم عند بعضهم محض المتصل بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع
قطع النظر عن صحة ذلك المذهب وفساده يلزم التشكل عنها كونه
الخلاء ملاء بواسطة كونه قابلا الثبوت للانفعالات والحوادث من الفصل والوصل
والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل الاجسام و
الاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لان القائلين
بالبعد ينكرون المادة رأسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما اقول وهو ان امتناع
تداخل الجسمين اما ان يكون لتمانع بين المادتين من الجسمين او بين البعدين او
بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما اما التمانع بين المادتين
فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين فان كان الثاني فيكون البعدان هما
المتمانعين عن التداخل بالذات لا المادتان فان كان الاول فذلك بط
لان الجسمين المنفصلين اذا اتصلتا يصير مادتاهما واحدة واما التمانع
بين ذات المادة والبعد فهو ايضا ضح لان المادة انما تحل في البعد وتتقدر به
ويسري كلها في كله وان مانعت ببعدها فالمانع هو بعدها لا نفسها فاذا لم يكن
الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان
من جهة البعدين فقد علم ان طبايع الابعاد يأبى عن التداخل ويوجب المقاومة
والتنحي وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا تشابه الامكنة فلا يتصور كون
بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر للاخر وايضا يلزم من امكان تصافح
في ذاته بالحركة الاينية تركب الامكنة الغير المتناهية ومن امتناعه لها امتناع
الجسم لها لانه ملزوم للبعد المنافي للحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك وهذا

ايضا

ايضا يتوقف على ان البعد متناهية نوعية وايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة
متحركة على محيط دائرة على الرحى حركة متساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها
وهذا معارض لحوت المتحرك في الماء على ما سيجيء واعترض اصحاب الخلاء على القائلين
بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاحكام كحركة الساكن وسكون المتحرك
لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا لتبدل امكنة وان يكون
المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق منتقلين من بلد الى بلد ساكنا وكذا
الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية بحركته جهة وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها
ما اورده الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان مع نقصان المتمكن بل زيادة المكان
مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن مع زيادة المكان يظهر الاول في الزق المملو ماء
او هواء اذا انقص شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة
المدورة مرة والمبسطة اخرى لكن المساوات بين المكان والمتمكن لازمة ومنها
عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم الوجود ما هو المط
الطبيعي للاجسام الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب
من اراد الاطلاع عليها وعلى ساير الادلة والمباحث المذكورة في هذا الباب
بين اصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة ولكثرة الايرادات
على كل من هذين المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم
المحيط من حيث انه محيط لخلوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد
على القول بالسطح ولقربه عن مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب
بانه الكوز لا السطح الباطن منه **فصل** في الحيز فكل جسم اثيريا كان او اسطقسيا
فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلين بالجواهر
الفرد هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه (الموهوم سه)
الجسم كما في العرف وعند القائلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى
السطح اعم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تقديرهم لكن له وضع
ومحاذات بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد
فالمراد كونهما واحدا فيما له مكان كما سوى الجسم الاعظم وهو لا ينافي على الاعمية
كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاجسام
اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحا اما على الاول فلتشابه اجزائه في الماهية

والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض اجزائه بكونه طبيعيا لبعض
الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت
فيما بين الماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان يتحرك
الارض بطبعها لو فرضت في وسط العلم عن حيز الماء والهواء زعما كلا هما ظ بط
فكذا الملزوم بل الحق ان الطبيع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مط بالوضع
فالارض مثلا تطلب مكانها الذي هو فيه لانه تحت جميع الامكنة والماء يطلب ان
يكون محيطا بالارض بالكلية بشرط ان يكون الارض على مركز العالم لانا لو فرضنا
عدم تاثير القواسر اي ما يؤثر في الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال
اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات الامور الخارجية عن ذاته لئلا يرد
ان رفع القواسر وان كان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه جائز ان يكون
مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا
بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين
لا محة وذلك الحيز الذي حصل فيه اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر لا سبيل الى
وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما
ان يكون غير خارج او يكون خارجا واذ لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع
القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما يستحقه اي يستوجبه
بطبيعته لا بجسمية المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس من شانها اقتضاء شيء مع
انهما في التحيز تابعة للجسمية وهو المط فان الفاعل وان لم يكن فرض رفعه
مع فرض وجود مفعوله لكنك قد علمت في مبحث التلازم ان فاعل الاجسام
جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة فلا بد ان ينسب طلب
الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وما هي الا طبايعها
التي هي صورها النوعية اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول
الجسم في المكان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير
في حصول الجسم في مكانه من تتمة تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد
الجسم اوجده في مكانه لا محة كيف وقد علمت ان التلازم بين شيئين يوجب
استناد احدهما الى الاخر ولا يجوز ان يكون للجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان
لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان

له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما
والكل مستحيل اما الاول فظ واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما
وخلى مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز
الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه هرب عن الذي حصل فيه
والمهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرض طبيعيا هف وان لم يكن
طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المط طبعا لا يكون طبيعيا
وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث ح ان لم يكن على سمتهما او كان عليه
ولكن يتوسطهما يلزم ميله طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني وللقائل
ان يقول انا لو وضعنا النار في مركز الفلك بحيث يكون نسبة جوانبها الى المركز
فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بيان الملازمة انه
لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا تخصيص لجهة
هف واجاب عنه الشيخ في الشفاء بانه يعرض لها سكون بالقسر لانها لو كانت لتقتضي
ان ينبسط عن الوسط الى الجهات بالسوية لا بد من تجويف في داخلها والتجويف
انما يتحقق بالخلاء او بدخول جسم في داخلها والاول مم والثاني لا يمكن الا بنفوذ
الهواء المحيطة بها او غير ذلك والنفوذ لا يتاتى الا بالخرق في جهة دون
جهة مع فقدان المرجح لان هذا الجسم طبق كل جهة هذا التخصيص ما ذكره قال
وهذا الجواب جيد فان الطبع يقتضي امرا صار غير ممكن بعارض عرض فادى ذلك الى
حكم غريب ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا تمنعها انتهى واعلم
انه كما لا يكون لجزء البسيط مكان الا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط
بل موقع التجزية في المتمكن موقع التجزية في المكان فمكان الجزء بعد جزء مكان الكل
يعوض
فكذلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب والتركيب امر يعرض
بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حالة الابداع يلزم وجود الخلاء قبل
التركيب ثم ومن اقتضائه الحصول فيه يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ايضا ثم
ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التحجم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد
على ما كان للبسائط فامكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها وكما ان مكان
الجسم البسيط واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحدا لان مكانه ما يقتضيه
الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب ميلا اما مطلقا او بحسب جهة المكان او

او ما التفع وجوده فيه اذا تساوت المواضع وتجاذبت بهذا ملخص ما اورده
افضل المحققين في شرح الاشارات واعترض عليه المحاكم بوجوه منها ان قوله مكان
جزء البسيط جزء مكان الكل انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء
وان كان السطح الباطن فجزء مكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا
من مكان الثلاثة والذي هو جزء الفلك ليس جزءا من مكان الفلك اصلا اقول هذه
المؤاخذة كالمؤاخذة اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان الجزء ليس امرا
خارجا عن مكان الكل اذ هو بصدد دفع الحاجة عن اجزاء البسائط وعن مركباتها
الى امكنة سوى امكنة البسائط ومنها ان القول بان التركيب لما كان عارضا بعد
الابداع فلو كان للمركب مكانه حالة الابداع لزم وجود الخلاء منتظرا فيه لان المركب
وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا مكان الا وهو في ذلك المكان
مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق البسائط
بعدية بالطبع لكان فلو كان له مكان سوى امكنة البسائط يلزم الخلاء في تلك
المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا مستحيل عندهم في اي مرتبة كان كما يظهر من براهينهم
علية تجسم المحاوي للمحوي في اثبات العقول ومنها انه لم لا يجوز ان تمكن في ذلك
المكان بسيط قسرا ولو كان القسر ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق القسر في تلك
مرتبة بعد تحقق الطبع عاد المحذور المذكور جذعا ومنها قوله واما مكان المركب
ما تقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان مع هو ممنوع لجواز ان تكون
الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما تفيد
الصورة ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد
من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم
به الحدس الصحيح لا يقدح في الكلام من عدم احتياج المركب الى غير امكنة البسائط
ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزائه الارضية لكن فعل الصورة
ينبغي ان يناسب الفعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء الثقلية
المندمجة اندماجا شديدا اعني له مدخل في افادة الصورة ذلك الثقل البتة
فصل في الشكل قد علمت معناه فلا حاجة الى ان نعيده ولما كان التشكل من الاحوال
التي تعم الاجسام كلها ذكره هٰهنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل
جسم طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعي

فلكل جسم

فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل
فلما مر ايضا فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلا واما
قلنا كل متشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجة
عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه على نحو مخصوص وذلك الشكل
اما ان يكون لطبعه سواء كان بلا واسطة او بواسطة مستند اليه او للقاسر
لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المط فان قيل
كما ان الفلك لا يخلو عن وضع معين وعندكم لا يقتضي وضعا معينا فكذلك
لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد
معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقولة
انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا
ولا معينا فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعا معينا واما الشكل المعين
فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان
الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على
اتفاقها في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل لكن
اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية
المشتركة لانها من حيث هي معينة متاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف
الطبايع فلا بد من استنادها الى الطبايع اقول وههنا شيء اخر وهو ان
البسائط وان اشتركت في اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة
ومراتب الاستدارة مختلفة تخالفا نوعيا كما بين في موضعه فلا بد لها من علل
مختلفة بالنوع وما هي الا طبايع تلك الاجسام التي هي غير صورها النوعية
واعلم ان طبيعة الارض يقتضي الكروية وتقتضي الكيفية محافظة لاي شكل
كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني مؤكد للاول لكن عدم
كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح
والامطار والسيول ولما ازالت عنها الشكل الطبيعي ولم تزل اليبوسة صارت
اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعروض
وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل

الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة

طبيعة الارض تقتضي الكروية

طبيعة في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده واعلم
ان اختلاف الافلاك ان تكن فيها كوكب او تدوير او خارج في الشكل لاجل النقر و
كذا اختلاف المتمم فيه لاجل اختلافه رقة وغلظ ليست بسبب القاسر لعدمه
في الفلكيات على رائهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة
الواحدة مختلفا بل بسبب صور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف القابل
كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت
كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي كوكب
او تدوير او خارج تحصل في شكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا
على اختلاف المواد او اختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف
الفواعل فكما جاز ان تتصل ببعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها
الثانية لامور تعود الى الفواعل او استعداداتها كذلك جاز ان يتصل ببعض
البسائط صورة كمالية بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول
الفعالية او تصوراتها النظام على الوجه الاشرف الاتم قال صاحب المحاكمات
ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك
الكلي فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة
للخارج مختصة به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو مع جوابه للمنع
عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وفي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان
نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال ان صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز
فيه غير سارية في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين
نوعيتين بل انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ
صورة الفلك بعينها نفسها فان الصورة صنفان صورة تتقوم بمواد الاجسام
سواء كانت سارية كالصورة المعدنية او غير سارية كالصورة الحيوانية وصورة لا تقوم
مواد الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت للافلاك بل لكل كرة النيرية صورة مجردة هي ذاته
وبها تحصل ماهيته فلا يكون لها صورة اخرى منطبعة فان ذلك كما قاله المحقق الطوسي لم
يذهب اليه ذاهب اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين وقد صرح هذا القائل
بان النفوس المنطبعة فيها كالخيال فينا فكيف يكون صورة جوهرية لها واما ما افاده

انكار في اختلاف

في الجواب

46

في الجواب من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية
للمركبات فقد وقع مما لا يخفى اذ يلزم ح ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان
حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا وياقوتا وصور العناصر في المركبات العنصرية
وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك
ان لعنصر واحد صورتان نوعيتان بيانه ان للمركب العنصري كالياقوت مثلا
وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء
متباينة بالماهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي
سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية المزاجية لا في كل
واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار والهواء
كيف يتاتى له استعداد قبول الصورة التركيبية وقال ايضا والاجزاء لو كان
في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول بما
قررنا ظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى الجواب بانه من ان
معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء اخر قوة اخرى حتى
اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك لان احدى الصورتين تأمل
سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض ثم قال والاخرى لان الصورة التي
تتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون للخارج و
المتممين افرادا من نوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد مر جواب جواز
انحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه ان لكل من المتممين ليس جسما مستقلا
بنفسه بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك
لم يكن كرة متشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة
مختصة تخرج نفسها الاوضاع من القوة الى الفعل ليتشبه بمبداها المفارق
كما هو المقرر عندهم واما الخارج من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا
ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدا حركة خاص من الحيثية المذكورة واما من حيث
كونه مستقلا فله حركة خاصة بنوعه يكون مبدا لها وهو من هذه الحيثية
مباين بالحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا لا يلزم في شيء من الصورتين تعدد افراد
المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها
المختلفة التي يلاحظ في كل منها منفعة خاصية يجب ان تكون قوة طبيعية

عدم كون فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان
قوة طبيعية عديمة الشعور بل النفس المدبر
صح

عديمة الشعور تسمى المصورة حتى احتيج الى تجشم اعتذار دفع لزوم كون الحيوان كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل في موضعه فان كل فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب الانيق الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره عن شيء عديم العلم والادراك وهو ظ لا عن النفس ايضا سواء كانت ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تحدث الا بعد البدن واما ثانيا فلانا الآن عند كمال عقولنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقادير حجمها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور واما ثالثا فلانا الآن عند اشتكال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان متشكل الابدان وخالقها مدبر حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو راي اساطين الحكمة والتالهة كافلاطون ومن قبله من اصحاب المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى **فصل في الحركة والسكون** لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض للجسم الطبيعي بما هو هو والسكون مقابل له تقابل العدم والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصور ماهيتهما وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف تعريفه على تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء الفلاسفة وتوجيهه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالمبدا الاول تعالى وحزب من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه بالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا وفي كونه بالقوة فيكون الوجود والقوة حاصلا له وغير حاصل هذا خلف ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه وذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو المعنى الاعم يعرض لجميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا على التدريج وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيجيء وعليك وطعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة التدريج يسيرا يسيرا متوقف على معرفة الزمان وكذا اللادفعة الماخوذ في حدها الدفعة التي ماخوذ في حدها

على اصطلاح الحكماء

الآن

الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات اولية للاذهان تحوم عليها فمن الجائز ان تحد الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور الاولية التصور واستصوبه الامام الرازي في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لما قيل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور التدريج بديهي اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان توقف ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان يعتبر في ذلك الامور الانطباق على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي يقع في آنات متعاقبة تتوسط بين كل آنين منها زمان وليست بحركة والممتد على هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد ماهية الآخر فلا دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية فالاولى ان يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصالها بحسب المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد المتصل بنفسه اذ لا تكون الآن التي قصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة شخصية غير متغيرة بتبدل حدود التوسط اذ كون المتحرك متوسطا ليس لانه في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك التوسط وان كان بحسب ذاته واحدا شخصيا مستمرا لكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض ما يقبل انقسامات غير نهاية بالعرض اذ له حدود بالقوة بحسب اتصال موافاة حدود المسافة فهو مستمر بحسب الذات غير مستمر بحسب النسبة الى تلك الحدود وكما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في خط بين طرفيه لا يكون بالفعل وتكون بالقوة فكذلك كل كون من هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فلهذا المعنى من الحركة وجود بين طرفة القوة ومحوضة الفعل فلذلك وسموها

بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب
استمراره واختلاف نسبته الى حدود المسافة وهو امر متصل منطبق على المسافة
منقسم بانقسامها واحد بوحدتها وهذا الامر يسمى الحركة القطعية والاول الحركة
التوسطية والتوسطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك النقطة المنتقلة
كرأس مخروط مماس لسطح يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطا فقد
يعرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط يفرض
فيه نقطة متوهمة ليس شيء منها فاعلة له او اجزاء بل متأخرة عنه ففي الحركة
شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية وشيء كالنقطة الفاعلة
للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقطة المفروضة فيه التي لم تفعله بل
تأخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب افتراض حدود المسافة وسيتبين
ان الزمان مقدار الحركة ففيه ايضا شيء كالراسم يقال له الآن السيال وشيء
كالمرسوم يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها
الآن بالمعنى الآخر ولكل من الامور الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة ينطبق
على نظيريه في الآخرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر من كل منها فرورة
انه لا يكون مع المنتقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد انقضت
ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما يكون معه من القطع التوسط من المسافة
النقطة او ما في حكمه ومن الزمان الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه
متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط
بين مبدا المسافة ومنتهاها مع استمراره مبدأ لنفسه من حيث انه قد انتقل
اذ هو مبدأ الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل
الى حد وحد لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو
عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود
الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي
له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا ولقائل ان يقول ربما نعين آنا في
زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم بازائه
جزء غير متجزئ من المسافة لتطابقهما وهو محال او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة
وقد فرض انها متصلة باتصال المسافة غير متألفة من الاجزاء التي لا تنقسم فيلزم

خلو الموضوع

(في الهامش: اي المسافة والحركة والزمان)
(في الهامش: اي كالراسم والمرسوم والحدود)
(في الهامش: لا يمكن ...)

خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فنجيب بان الجسم لا يكون في ذلك الآن متحركا
ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في الآن لا يقال
اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة عما من شانه
الحركة وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع النقيضين
لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن
على ان يكون في الآن قيدا او ظرفا للمنفي اي الحركة لا للنفي اي العدم منها وعن الثاني بانه
لا يلزم من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن
اخص من الا سكون وما يساويه فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء ما هو اعم بل السكون
لتحققه بالحركة لا في الآن والحاصل انه الآن ان اخذ ظرفا فلا نصف نختار انه
الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون
نقول انه لا يقع شيء منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف
بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا قائما بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل
لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون امرا بالقوة
فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول باطل اذ العرض لا بد له من محل متقوم
بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن
له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة
شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة امر طار على الشيء ويجب ان يكون ما يعرض
له شيء متجدد مشتملا على القوة والاستعداد على ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا
فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شيء
مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امرا غير
الجسم بما هو جسم كما اشار اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك
باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه
ظاهر واما الذي لا يعرف له محرك من خارج فمعنى كونه متحركا من غيره يحتاج الى نظر و
استدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول ما اشار اليه بقوله اذ
لو تحرك الجسم بما هو جسم لا لعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام
في الجسمية والتالي كاذب لسكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالمقدم مثله واعلم
انه لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان

(في الهامش: فيجوز ان يتصف بالحركة او السكون فيكون ذلك في الآن من طرفي الزمان وتحقيق ذلك ...)

ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه
بياضا لذاته لكان كل لون بياضا وليس كذلك فح كون اللون بياضا يحتاج الى
علة وهو مح لكنا نقول فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان
الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرد عن جنسيته ويلحظ بحيثية يصير نوعا حقيقيا
لا يفصل من الفصول بل نفس طبيعة وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار
انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ لو
بهذا المعنى غير مختلف في الاجسام بشيء داخلي بل بامور تنضاف اليه من خارج
وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء اخر
بل يكون مادة له فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت في الخارج
والا لما امكن ان ينقلب الجسم من الجمادية الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية
بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا
او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او نفس لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه
لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة بجميعها
انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انه جوهر ذو اقطار ثلثة
فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يتقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول
ولا يوجد في الخارج لونية وشيء اخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما وجد
في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما فقد ثبت
ان الجسم بحقيقته علة في الوجود ويجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا حصول
في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو تحرك جسم من الاجسام لذاته
لما امكن توهم امر غيره توجب بطلان حركته وان ذلك هو السكون في جنس
او حصول ما هو المط بالحركة اي مط كان وبطلان التالي ضرورة لتوجب بطلان
المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك الجسم بالمجرد جسميته فلو لم
يكن له في حركته مط لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب التوجه
في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب الترجيح
بلا مرجح وهو ايضا مح فان كان له مط وجب سكونه والا لكان المط بالطبع متروكا
بالطبع والتالي بط لانه لا يكون متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات
وقد فرض كونه كذلك هف فالمقدم مثله واقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص

البرهان الثاني

هذا الوجه

49

بهذا الوجه بهذا المط لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم بشيء غير جسميته بل بالطبيعة
وهو على حالته الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من تحركات ملايمة لذات
الطبيعة بما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مط الجسم المتحرك امرا يستحيل
حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا فلا يلزم تخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون
ممكن الحصول انما يلزم سكون الجسم عند حصوله ان لو لم يكن له مط اخر واما اذا كان
فلا لجواز ان ينبعث له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فيتحرك
من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث دائما وكل حادث
فله علة فاعلة محدثة وهي المحرك وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والاول بط
لان المحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك
مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا او
مستفيدا ولا ينتقض هذا بمعالجة النفس ذاتها اذ المعالج النفس من حيث لها
من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض واستعداد قبول
من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض معالج فموضوع التاثير والتاثر
مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك وما فيه الحركة
وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها باعتبار الامرين
من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المص والانسب تقديم التقسيم
باعتبار الفاعل لكن المص قدم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة
اقسام باعتبار مقولة يقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون
للموضوع في كل آن فرض من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف
الفرد الذي يكون له في آن اخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة
عن تغير حال تلك المقولة المعينة وهو باطل لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا
يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد كيف وذات الاول في نفسها
كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتاتى لاحد ان يقول
ذات الاول باقية وينضم اليه شيء اخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون
شيئا اخر فما اشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان
الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة
او المحل او الزمان وهو مح واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا

البرهان الثالث

اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفى لو انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست
ببقاء سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد اخر اشد منه
وهكذا بحث وبيانه لو كان معنى وقوع الحركة في مقولة هذا الذي ذكره يلزم ان لا يتحقق
حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت
الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى
من الموجودات المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة
متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى انه اي ان فرض انه
انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه
يلزم ان لا يكون للمتحرك الاينى في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم
بالفعل وهو باطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين
صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض
والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا والامر هنا
عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا خلاصه والحق ما فيه فان المتحرك
في الاين مما احاط به جسم في كل آن فرض فبالضرورة له اين بالفعل والا
فيلزم الخلاء وهو محال وايضا الافلاك متحركة بالحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون
لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق انه افراد المقولة التي يقع فيها
الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي معيار السكون
وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها
على مذهب بعضهم فح يكون المتحرك مادامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد
زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض متضمن لجميع الحدود التي فرضت للمتحرك
في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقطة الى الخط والخطوط
الى السطح فالفرد الزماني حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد
الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فليس حصولها بمجرد الفرض
فلا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات ولا الآنيات ولا انحصار
غير المتناهي بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني منها في حال الحركة فضلا عن
تتالي الآنيات منها او كونها غير متناهية ومما قررناه وبيناه قد ثبت وتحقق

لكن

بيان الحركة بمعنى القطع ووجوده

عند البصير المحقق وجود الحركة القطعية التي هي ذات صورية متكممة اتصالية
منقسمة انقسام المقادير الى لا نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم
سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها الحركة او غيرها ولاثباته وجه اخر
مذكور في الخلسة الملكوتية بيانه ان المتحرك مادام كونه متحركا له باعتبار الحركة
التوسطية حالة بسيطة شخصية غير منقسمة متوسطة بين المبدا والمنتهى
وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة والا لزم الانطباق بين المنقسم
وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير
التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية
يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل من حد
الى حد اخر بلا موافاة قدر من المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية
بحسب اجزاء غير متناهية يفرض بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون
جميع الحدود مذكورة جميع المقادير متروكة وهذا اشنع انحاء الطفرة حيث تقع
في جميع اجزاء المسافة ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانه منتقض
فيما اذا فرض نقطة كراس مخروط مارة على خط من سطح فلا محالة تلاقي تلك
النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لانقسامه
وعدم انقسامها فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا
فانه مسلم انه لا موافاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من
آنات زمان الحركة لكن لا نسلم انه لا موافاة لها في ذلك الزمان فان ملاقاة غير
المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان وهذا كما ان
الانطباق الآني لا يمكن بين الخط المستقيم والمستدير ولكن الانطباق الزماني
بينهما مما يمكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة المتصلة
لما كانت كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشيء المتصل المستقيم
او المستدير فلو لم يكن لها الا موافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن ما يفعله
ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا
عينيا او خياليا فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة
وعدمها يجب للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة
وحدودها ثم موافاته لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود

الرسم منها الا نحو واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبه الواردة على نفي
ثبوت الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوده اعلالها بقياس عليها غيرها
لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم ينتهي عليها فبالدفاعها يندفع
تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب فمنها ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع
وجودها في آن الوصول الى المنتهى وكذا في كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم
منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة
بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى فان قيل
الحركة بمعنى القطع لا يتصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية ولا حال
الوصول اليه لما مر ولا بعده كما لا يخفى فلا يتصف بالوجود العيني قلنا ان اريد
بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل الوصول اليها فالترديد المذكور غير
حاصر وان اردت به اعم من ان يكون آنا او زمانا اخترنا انها موجودة
في نفس زمان هو قبل آن الوصول الى الغاية وطرفها موجودة في ذلك الآن
كما كل جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك ومنها انه لو كانت
الحركة المتصلة القطعية موجودة يلزم من اتصال الماضية منها بالمستقبلة
اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي
الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة بهذا
المعنى وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نسلم ان الحركة المستقبلة معدومة
في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم
في الحال الكائن في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن
في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما
موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة فيه بل هو
عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يراد ان
وجوده مقارن لوصف الماضي فيلزم ان يكون موجودا او معدوما اي لا معنى
للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور
فيلزم ان يكون موجودا في آن ثم لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي
وعليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال والجواب ان الماضي من الحركة موصوف

بوصف

بوصف الانقضاء بالقياس الى الآن لا في نفس الزمان الماضي ولا يجب ان يتصف
مطلقا فيسلب عنه الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود
المطلق فالآن انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق
الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة
حركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم اخر على وجه
يكون للزيادة مداخلة في الاصل موافقة اجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية
كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج بقولنا
بسبب اتصال جسم اخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد
الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم اخر بسطحه الخارج وبقولنا مدافعة اجزاء الى جميع الاقطار
خرج السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج الورم في جميع الاقطار
والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب بعض الاجزاء عنه في جميع اقطاره
على التناسب كما في السمن الشيخوخة وعليه بالمقايسة قيوده على قيود النمو وههنا
بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا يكون فان كان
فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فممنوع لان
الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة واما الثاني
فلانه اما ان يكون الثابت كل المادة او الغايب هو بعض الذي كان منها
كالاصل والتغير انما يقع في الزائد والاول باطل لانه دائما يتصل به شيء وينفصل
عنه اخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به
وشابهه فانه صار الكل متحدا واحدا اذ الطبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض
الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض اخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة
والماهية وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث
وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذ لم يكن المادة باقية ولا الصورة
باقية فح لا يكون المجموع باقية وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا
لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو منقسم الى غير النهاية
وبازائه مراتب في الزيادة هي افراد المقولة التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم
ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو محال ويمكن ان
يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي محفظة للصورة النوعية

الشخصية والاجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك
للنمو والذبول هو هذه الاجزاء المتبدلة لا الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله
ان الزيادة الغذائية لما حصلت اتصلت بالاول وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى
بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل فجوابه ان الاصل لما تميز عن الزيادة في الاستحكام
والقوة فهو باقية مبداء لاعتداد تلك الزيادة وتحليلها فتتغير تلك الزيادات و
النقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما يؤول اليه كلام الشيخ
الرئيس في طبيعيات الشفاء من ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من
الصورة وان النوع هو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته لا
المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة
اخرى تحصل بمجموعهما ما كان اولا اعني المادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق الدواني
في شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة تبدل الموضوع
بزوال شخص منه وحدوث اخر نوعه مع بقاء النوع اقول لعل الشيخ اراد من
النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص او يكون مراده هو المم على طريق الحكمة
المشهورة لا يقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على
رأيهم فكيف يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هي متحركة من حيث ذاتها و
متحركة من حيث اشتمالها على بعض المادة الاولى ولا فرق فيه لاختلاف بحيثيتين
بقي شيء اخر وهو ان اثباتهم الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم بتجرد بدن الانسان
حيث ارادوا اثبات ان النفس مجردة وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية
واستدل على نفي النمو والذبول بان النمو انما يتخلل بعض الاجزاء في الجسم والاجزاء
الاولية مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة
في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم اخر مثله والذبول انما هو تحلل
بعض الاجزاء عن الجسم وانفصالها عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية
باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم اخر له مقدار فلا يخ الامر فيهما عن حركة
بعض الاجزاء في جنب الاجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج
بالانفصال فهي حركة اينية وليس هو حركة كمية واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص
بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول انتقصت عما كانت

عليه

عليه وانكار هذا مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين
بين المعترض والمجيب بقوله ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قاله المجيب والا فالامر كما قاله المورد
قال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة
كونهما ممتزجين وبقاء صورة الممتزجات كما قرروه في موضعه فكيف يصير
مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد من ان ينعدم المتصلان
ويحدث جسم اخر متصل كما حقق في محله فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم اخر وهذا
ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا
في نفسه المداخلة التامة فكذلك لا تحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار
جسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة انتهت
عبارته ولقائل ان يقول الاتصال ههنا بمعنى صيرورة الجسمين واحدا طبيعيا
منقسما الى اجزاء مقدارية متشابهة الماهية متحدة الوجود قبل القسمة وان كان
مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن ان يتحقق
بين الغذاء والمغتذي بعد فعل الغاذية وصيرورته شبيها بالمغتذي والجسم النامي
متصل واحد في نفسه بمعنى ان له اجزاء وهمية متحدة الماهية والوجود وان لم يكن
متصلا بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين
لا يوجب انعدامهما وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الاخر وقال العلامة القوشجي
في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة كمية موضوعها باق بعينه فان زيدا الطفل
هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ
وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر في مقدارهما وهو ليس
من مشخصاتهما وكذا الحال في السمن والهزال في ان موضوعهما متشخص واحد
وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه بانه لو اراد بقوله ان زيدا الطفل هو بعينه زيد
الشاب ان نفسهما المجردة واحدة فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة
الكمية وان اريد ان هذا البدن هو بعينه ذلك البدن فممنوع كيف وقد تبدل اكثر
من اجزاء الاول وانضم الى ما بقي اكثر منه اقول له ان يقول ان النامي هو مجموع النفس
والبدن وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون به جنسا وان لم يطلق
عليه باعتبار كونه مادة وقد اشرنا اليه قبل هذا وتشخص المجموع من حيث هو المجموع

وكذا الوحدة العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها واذا صدق على المجموع
الجسم بالذات صدق عليه انه متكمم واذا كان محفوظة الوحدة الشخصية متزايدة الكمية
ومتناقصها فيصدق عليه انه متحرك حركة كمية في النمو والذبول لبقاء الموضوع وتوارد
افراد المقولة عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم تحقق مقدار غير قار بناء على ما
هو محقق من اتصاف الموضوع بفرد زماني تدريجي مما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم
ان لا يكون الكم الغير القار منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول
مرادهم من الغير القار ما يكون لجميع الاجزاء حدوثا وبقاء معا لا بحسب الحدوث فقط
والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية
الحادثة من مفارقة خط من خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما والسطح والجسم
التعليمي الحادثان من قطع الجسم بشيء وفيه نظر اما اولا فلان معنى ازدياد
الشيء في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كمية واحدة بعينه وقد
انضمت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها فان هذا ممنوع كيف وقد علمت ان المتصل
بالذات مما ينعدم بطريان الوصل والفصل عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا
بالنقصان بل معناه كون ذلك الشيء بحيث يتلبس كل آن فرض بفرد لا يكون هذا
الفرد حاصلا له في آن آخر سابقا عليه او لاحقا به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم
كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يدفع النقض عن الخط الحاصل
من حركة الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى
ان يجاب بان المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات بمعنى انه لا يتصور كونه
دفعيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من شيء من تلك الامور
الا ويوجد له فرد ثابت فعدم القرار ما يعرض لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة
الشيرازي جعل في شرح الكليات القانون السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية
اذ قال واما الحركة في الكم فهي اما ان يكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي
الى الازدياد اما ان يكون بورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا يكون كذلك
وهو التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون باقيا شيء من المادة وهو الذبول
والهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة في الكيف كتسخن الماء وتبرده
مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة
لا يقع في جميع الكيفيات بل انما يقع فيما يقبل الاشتداد والتضاعف بمعنى ان محله
التضعف
يشتد فيه

53

يشتد فيه لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في الاين
وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين اخر على سبيل التدريج ويسمى
نقلة وهوظ وحركة في الوضع وهي ان تكون في الجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة
فان اجزائه يباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبة الى غيره من الاجسام
وقد يلازم كله فقد اختلف نسبة اجزاء مكانه على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة
مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة
المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على قطار
بشرط ان يفارق مكانها وكذا البيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي
اذا تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط اذا تحركا على سهميهما
وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا لكن احديهما يكون بالذات والاخرى بالعرض
كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده بالثاني
كما توهم وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعمه صاحب المحاكمات
بل لتخصيص مادة المثال عن غير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها
واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة والا لكان الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص
اخر او من نوع الى نوع اخر فان كان الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها
بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني فمعنى ظاهر انه يتحقق
جوهر لامتناع تحقق الاتصال الوحداني بين امور متخالفة بالماهية فيكون
بين جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا مع وهذا بخلاف
الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود كيفية واحدة مستمرة
من مبدأ الحركة الى منتهاه لا يكون له جزء ولا حد الا بمجرد الفرض ولا هذا
يتصور الا في الحال بالنسبة الى المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن الصورة بالقياس
الى المادة فالكون والفساد لا يكون بحركة والبواقي من مقولات العرض لا يجري
الا بالعرض اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي
متحركة بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد
الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى
الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر
تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في الوضع الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي

وأما الجدة فتبدل الحال فيها اما بعد او لا في الاين فالحركة فيها بالعرض لا بالذات
فالحركة اولاً في العمامة بحسب الاين ثم في التعمم وفي السلاح ثم في التسلح واما متى
فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة لما كانت في متى فلو كان فيه حركة
لكان لمتى متى آخر وهو محال واما الفعل والانفعال فليس فيهما حركة لان الحركة خروج
عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها
وتركها بل امعان في تلك الهيئة مثلاً ان كانت الحركة من التسخن الى التبرد وكان
الجسم في حالة تسخنه متبرداً فانه لم يخرج عن التسخن حتى يكون قد تحرك في مقولة
ان ينفعل فان كان قد تحرك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره
بهمنيار في التحصيل في نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل واقول توضيح ذلك
ان الحركة في كل مقولة كما مر عبارة عن ان يكون للموضوع في كل آن من آنات زمان
الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القارة من المقولات كمقولة
متى وان ينفعل وكذا الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها
غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لو تحرك شيء من مقولة متى مثلاً للزم ان يكون
له في كل آن يفرض من زمان حركة شهر او سنة او غير ذلك فيكون انتقاله
من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعياً وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين
اذ يؤخذ في مفهوميهما التدرج وعدم الاستقرار فانهما التأثير والتأثر على نهج
التجدد والاتصال وحكم المسافة من حيث انه مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة
من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفعياً
بالبيان المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء فيشبه
ان يكون لا انتقال في مقولة متى دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة ونقول ايضاً ان كل حركة باعتبار المحرك فهي اما ذاتية او عرضية
لان القوة المحركة اما ان يكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون
موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية
اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك بما هو متحرك
اما ان يكون باعتبار كونها مؤثرة مستفادة من خارج اي امر مباين للمتحرك في الوضع
الحسية او لا يكون وان لم يكون مستفادة من خارج فاما ان تكون لها شعور او لا تكون
فان كان لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك

او لا على نهج

اولا على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية
سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات
وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية
طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري اليها فيكون القاسر علة معدة له
ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية او الميل القسري لا انتفى كل منهما بانتفائه
وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امراً متجدد الذات متدرج
الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امراً ثابتاً غير متغير اصلاً والا يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة او هو محال فالطبيعة مثلاً اذا كانت على صرافة ثباتها كان مقتضاها
ثابتاً فلم تكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئاً فشيئاً والثابت من حيث
انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بينا ففي اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها امر
من تبدل الاحوال لا يقال للحركة جهتان احدهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم
بين مبداء المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار متجددة منقضية غير ثابتة
فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه
الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك
عائد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما
ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد وهو الوصولات الى حدود متجددة متبدلة
فكون تلك حالات غير ملائمة للطبيعة والا لم تتصور حركة فتوجب الطبيعة
بشرط وجود تلك الحالات العود الى حالة الطبيعة وعند حصولها ينقطع الحركة
لانتفاء احد جزئي علتها وهي الحالات المتجددة كما ان العلة ذات جهتين جهة
ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع فالثابت للثابت والمتقضي
للمتقضي وللقائل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية كالكلام
في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجاب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملائمة علة لحركة
ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور الحالات موجبة للحركات
والحركات معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الآبي الى ان يعود الطبيعة الى الحالة
الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس
في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد
من انضمام امر لها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع جزئياته

على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعث عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات
الحركة وتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة
الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا محضا بلا تبدل
حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل ما يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب
ان يقال مثل ذلك في تصحيح نسبتها الى القابل **فصل في الزمان** مطالب هذا الفصل
ثلثة الاول في التنبيه على آنية الزمان الثاني في تحقيق ماهيته الثالث في بيان كونه — بيان المذاهب في الزمان
غير منقطع بالبداية والنهاية قبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس
قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده
الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا
والجاعلون له جوهرا منهم من جعله جوهرا قدسيا غير جسماني وفرقة منهم زعمت
انه واجب الوجود لذاته تع ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى
والجاعلون له عرضا اتفقوا على انه غير قار منهم اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل
المذاهب واما حجة كل فريق فحجة المنكر لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان — حجج المنكرين لوجود الزمان
منقسما واللازم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات وهو باطل بالبديهة
والزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما
معا وهو محال واذا كان منقسما كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا
بجميع اجزائه لعاد المحال المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان
لا محالة واما الآن الغير المنقسم المفروض فلم يكن له وجود اما عندنا فلانه طرف الزمان
والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان
الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير منقطع بجانبان
والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم
من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون
موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجودا لا يلزم ان يكون
موجودا في الماضي والمستقبل او الآن الذي هو طرفه الحجة الثانية لو كان الزمان موجودا
لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا يكون بالعلية اما اولا
فلان العلة من حيث هي واجب الحصول مع المعلول وههنا يمتنع الجزء المتقدم مع
الجزء المتاخر واما ثانيا فلان الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الآخر

او للازم

55

او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون علة لماهية
الجزء المتقدم لماهيته او للازم من لوازم ماهيته او لامر عارض له فعلى الاولين
يلزم كونهما مختلفين بحسب الماهية واللازم كون العلة علة لنفسها وهو محال
فكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالفا لماهية الجزء الآخر لكن الاجزاء الممكنة
الانفراض في الزمان غير متناهية ولتخالفها بحسب الماهية لا يتوقف امتياز بعض
عن بعض على الفرض فما يمكن له من اقسام الغير المتناهية يجب ان يكون حاصلة
بالفعل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للانقسام والا لكانت
له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل فلم تكن واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم
تركب الزمان عن الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية
وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لماهية الجزء المتاخر
او كونه علة لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امس والامس غدا وذلك محال
وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون هو بعينه متقدما لكان حصول
القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذا القول في الجزء المتقدم فيلزم
ان يكون للزمان زمان هف فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية
ولا بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر فهو اذن بالزمان
لان اصناف التقدم منحصر في الخمسة باتفاق الفلاسفة فيكون للزمان زمان
وننقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب المتقدم والمتاخر
اذا لم يكونا جزئين فاجزاء النسبة يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر
لاجل اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كانا جزئين من اجزاء
الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان آخر اذ التقدم والتاخر من العوارض
التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا لملاحظة امر آخر معها فما به التقدم والتاخر هو
بعض اجزاء الزمان سواء كان للمتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء
الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري تع هو نفس
الموجود والوجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل والاتصال
باعتبارين وكذلك التاخر الزماني والمعية الزمانية فان المعيين اذا كانا
جميعا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزء من الزمان
واما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعية باعتبارين

فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما او متأخرا وكل ما كان كذلك فهو من
المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر لذاته
فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا لهذين الوصفين لانه
لا معنى له الا التقدم والتأخر كما ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة
والاستعداد للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى يكون من مقولة الاضافة هذا ما ذكر
في هذا المقام وظني انه يعود اشكال علية بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون
بعضها متقدما وبعضها متأخرا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة النوعية لا بد له
من امر زائد على ذاتها يكون سببا لامتياز بعضها عن بعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح
والجواب بان اجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهويتها غير
متين فانه ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انما يمتازان
بذواتهما من دون مميز واجزاء الزمان اشترك في الماهية والمحل فلا بد من مميز
والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج ولا اجزاء بالفعل ولا بالقوة
بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز خارجي ليمتاز شيء والا يجب الوهم والتصور
فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتأخر والقرب والبعد مما يؤخذ
في الوهم مبدءا والبعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بنسب كوكبية في الاجرام السماوية
من مقابلاتها ومقارناتها وغيرهما من الاوضاع التي يحدث فيما بينها الحجة الثالثة
ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض
بالتقدم والتأخر الذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر بهما معا وهذا المعنى
لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان هذا المعنى
يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان البارى تعالى يصدق عليه انه قبل حادث
عند عدمها ومع كل حادث عند وجودها فاذا قطعنا النظر عن ساير اقسام التقدم
من العلية والشرف والطبع وجردنا النظر الى ذاته تعالى كان موجودا مع عدم الحوادث
وهو الان موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعية اخرى كقبلية ساير الاشيا
ومعيتها فاذا كانت هذه النحو من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير
فعلمنا ان حصول التقدم والتأخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق
بالحركة والجواب ان نسبة البارى تعالى الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية
الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى البارى القيوم فكانها

يوجد

يوجد بالنسبة اليه تعالى مرة واحدة اما مبدعاتها فلا في زمان واما كائناتها فلا في زمان
فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد وعن نسبته تعالى الى الكائنات المتغيرة بالدهر
كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بمتى واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود
لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال
فهو واجب الوجود لذاته اما الكبرى فضرورية اما الصغرى فلو فرضنا عدم الزمان
قبل وجوده لكانت القبلية او البعدية زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده
فتجويز العدم على الزمان متناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي
استحالة مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم لذاته
والزمان لا يأبى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم بعد كونه موجودا
واما ظن كون الزمان جوهرا قائما بنفسه مفارقا عن المادة المنسوب الى افلاطون
الالهي وشيعته من الاقدمين فمبناه التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب
المعلم الاول من كون مقدار الحركة قالوا يقع في بحث ذات الزمان تغير اصلا
مالم يعتبر نسبته بل المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه
الا الدوام والاستمرار وان يوقع فيها شيء منها حصلت لها قبليات وبعديات
لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل انها من قبيل تلك المتغيرات والى هذا يميل
ذلك الرازي الامام حيث قال في شرح عيون الحكمة ان القاصرين لما ذهب ارسطاطاليس
في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان
الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب عندي في الزمان وفي المدة هو
مذهب افلاطون وهو انه موجود قايم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر نسبة
ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المنزهة عن التغير سمي بالسرمد من هذا الاعتبار
وان اعتبر نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر
وان اعتبر نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات كون المتغيرات مقارنة معه فذلك
هو الزمان قال ايضا واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية
اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب
ان هذا الظن ينفسخ بما سياتي من تحقيق ماهية الزمان وانها مقدار ما هو ذو تقدم
وتأخر في ذاته لا يوجد المتقدم منه مع المتأخر بحسب الذات وماهيته يتعلق بامر
متغير لذاته بعضه فائت وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل

حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود

حجة من زعم ان الزمان جوهر قائم بنفسه مفارق عن المادة

حدوث امر قاصر لايكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا
يكون مفارقا كيف لو لم يكن الزمان مقتضيا شيئا لافي ذاته لكان الشيء الذي
حدث الآن فهو قد حدث في زمن الطوفان وح لايكون بين الاشيا تقدم وتاخر
وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما او متاخرا
بالذات لايوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشيا بالعرض وذلك الشيء هو المسمى
بالزمان واذا كان الزمان مقتضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالمتعالي
عن المادة اذ لا تجدد ولا سنوح في عالم القدس فضلا عن ان يكون هو بنفسه جوهرا
قايما بذاته عن المادة ومنهم من جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم لزعمه ان
كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمتقدمان على تقدير حقيقتهما لا ينتجان
الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك ومنهم من جعل الزمان نفس الحركة
فاستدل عليه بما مر من الاول ان الزمان مقتضي متجدد والحركة ايضا كذلك
والجواب اما اولا فبان الموجبتان في الشكل الثاني لا ينتجان واما ثانيا فبان
الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض
كما هو راي الجمهور وبالعكس كما هو راي بعض الثاني ح ان من لايحس بزمان
والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان هنها وجوها من المغايرة والفرق بينهما
يدفع كونهما واحدا منها ان الزمان في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة
يكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان
معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان اجزاء الزمان زمان وجزء الدورة ليس
بدورة ومنها ان الحركتان قد يتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد
ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لا في حركة اقصر وكذلك
حكم الحركة الاولى الفلكية فهذه حجج اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان
واجوبتها واما التحقيق ما ذهب اليه اهل الحق فيه فعليه برهانان اما الاول وهو
المناسب لمسلك الالهيين ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات
فتقريره ان الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء اخر فاذا صار موجودا كان
ذلك الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم ذلك الحادث ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده
فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته قد يوجد مع ذات المتاخر بخلاف قبليته
كالاب بالقياس الى الابن فان وجود الاب قد يوجد مقارنا بوجود الابن واما قبليته للابن فلا توجد

مع

حجة من زعم ان الزمان جسم وهو نفس الفلك الاعظم

حجة من زعم ان الزمان نفس الحركة

تحقيق الزمان

57

فلا تتحد مع وجود الابن فاذا قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم
لذاته فانه ايضا بحث يظهر بطلانه بما ذكرنا من ان ذات المتقدم يوجد مع زوال وصف
التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما تقدم عليه ولا لنفس عدم المتاخر اذ قد يكون
بعد وجوده ايضا ولا باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم
المتاخر اذ قد يتحقق بهذه الهيئة التركيبية بعينها اذا فرضنا وجود الاب مع العدم
والحاصل للابنة بعد الوجود مع انه ليس لهذا الاعتبار ليس متقدما على ابنه بل متاخرا
عنه ولا لذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالجملة لابد لعروض القبلية و
البعدية من امر يكون عروضها له لذاته اذ كل صفة تتصف بها شيء او اشيا لا بالذات
فلابد لها ان ينتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون المعروض
بالذات للقبلية والبعدية امورا منفصلة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقا
على لاحقه ولحوقا بسابقه اذ فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة تكون بين ابتداء
حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة الاجزاء المسافة
والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة على سبيل الاتصال والانطباق
لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات
امرا لا يزال يتصرم ويتجدد على الاتصال يستحيل انفكاك التصرم والتجدد عنه ويكون
جزء منه لذاته قبل وجزء اخر منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدا
والبعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان واما البرهان الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين
فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اشار اليه المص بقوله اذا فرضنا حركة واقعة
في مسافة على مقدار اي مرتبة من السرعة وابتدات معها حركة اخرى ابطا منها
واتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة
السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر وربما اتفقتا في احديهما فقط فيتفق
مقطوعاهما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا في
الاخذ والترك وجدناهما قاطعة لمقدار واحد من المسافة وان ابتدات احديهما ولم
يبتد الاخرى ولكن تركتا معا او يكونا على عكس ذلك وجدت احديهما تقطع مسافة
اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اي امكان
وليسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطؤ معين وليس هو نفس شيء
من المسافة او الحركة او السرعة والبطؤ فان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق فيه

ويتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا
البرهان بانه قد اخذ فيه السرعة والبطؤ الماخوذ في مفهوميهما الزمان وكون
وكون الحركتين معا في الاخذ والترك وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي
لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المطلوب بهذا
البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم بوجوده
من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر الآنية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في
القطع بتحقق هذه الامور والمناسب ههنا ان يقال الغرض ههنا اثبات الزمان
على وجه يترتب على اثبات كونه مقدارا للحركة وربما يجاب بمنع توقف العلم بتحقق
هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج
يعترفون بكون شيء مع شيء وبكون حركة اسرع من حركة وانما توقف ذلك على
ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا فيمكن ان يجعل
ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق ان التوقف على ملاحظة الزمان
انما هو تصور حقايقها لا العلم بوجودها وذلك من البديهيات الغير المحوجة الى
ملاحظة الزمان عينا او ذهنا والماخوذ في البرهان انما هو هذا لا ذاك
وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا انصفت المسافة بعينها
او كل من السرعة والبطؤ بعينه حصل امكانان متساويان كل واحد منهما نصف
الامكان المفروض اولا وايضا في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ
او الترك او فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ تلك الحركات وتركها مختلفة
بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذ
كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما انه قابل للزيادة
والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر
عن الحركات والمسافة وغيرهما من الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو بالذات
واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى الى تركب المسافة
من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة واذا ثبت
انه مقدار فنقول كل مقدار اما قار اي قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود
معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه
لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدارا للمسافة او للمادة المتحركة وكل منهما باطل اذ

على الاول

اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية
متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة
بزيادته ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ
وفي النجاة بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكان بزيادته
زيادة المادة ولو كان كذلك لكان ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض عليه صاحب المباحث المشرقية
بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم
بل هو في الاسرع اقل مما في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان
اقل فالصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد المادة
بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ اعظم ويمكن
توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال معناه لو كان هذا الامكان مقدارا
للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدارا
جسمية اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كالسنبلين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار
وليس كذلك بل الامر بالعكس فانما هو الابطأ منها وهو الذي جسميته اصغر
وميله اضعف يكون ازيد في هذا المقدار فههنا امكان مقدار غير ثابت وهو
المعنى من الزمان فثبت انيته واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق ماهيته فهو ما
اشار اليه بقوله وهو مقدار الحركة لانه ثبت انه كمية متصلة وكل كمية متصلة فهو
لا يخ اما ان يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة من هيئات الجسم او يكون مقدارا
لهيئة غير قارة منها لا سبيل الى الاول اي كونه مقدار الجسم او لهيئة قارة لان الزمان
غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة قيل لانه يلزم ح
ان يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار
كما يحكم به الفطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حواشيه على شروح بعض هذا
المختصر بان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار ويبقى الجسم ذو المقدار
بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول عنه في الحواشي التجريدية بان الكم الذي يتحرك
فيه الجسم غير قار لاجتماع اجزائه نعم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا
يقتضي غير قارية فرد من افراد الكم من تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال
ان الكم الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يخ المتحرك عنه في زمان حركته
وافراد آنية يتلبس المتحرك في كل آن بواحد منها فلا يلزم ح خلو الجسم عن مقداره

لوجب

لاني الزمان ولاني الآن بخلاف ما اذا كان الزمان مقدارا لامر قار فانه لا يحتمل يلزم
خلو ذلك الامر عن مقداره في كل آن فرض اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا فهو
مقدار لهيئة قارة ولا صفة غير قارة فهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وهذا
موافق لما ذهب اليه شيخ الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان
غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور كون حركة وكونه مقدار النفس واما
ايراد النقض بلازمه سائر الامور التي قد يحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي تقع
فيها الحركة وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع
بجسم شيء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي على ما ذكر
في الحواشي الخضرية فمبني على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف
به بالعرض واما ما اجاب به صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت
بحركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع بجسم شيء اذ القطع
تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع امر منقسم لتجانس الجزء فالحاصل
في كل آن لا يجتمع لا غير قار وحصول الخط من حركة الكرة على السطح مع ما عرفت
من ان زوالها عن موضع الملاقات لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي
في زمان الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء فاقول فيه وجوه من
الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ
في الشفاء ليس الا نفي الملاقات الآنية غير الكرة للسطح في زمان حركتها عليه
لا نفي الملاقات الزمانية بينهما عنها فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات
غفل عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتالهين على ما حكي المعلم
الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير منقطع البداية والنهاية
فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يوجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية
فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس اجزاء الزمان لما مر ان معروض هذا النحو من
القبلية ليس نفس العدم الذي وصف بالقبلية لزوال هذه الصفة منه اذا تحقق
بعد البعد ولا نفس شيء فرضت سابقا غير اجزاء الزمان كالفلك وغيره اذ قد يوجد
مع البعد وبعده ايضا لا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر
اذ قد يتحقق ايضا بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجامع

مع البعدية

59

مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان
وهذا خلف ففرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى قول المعلم الاول
من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به وكذا لو كان له نهاية
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور
فيكون بعد الزمان زمان هذا خلف ولما ثبت ان الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض
الجسم فالعوارض الجسم والحركة كالعوارض الزمان وهذه احد شبه القائلين بقدم
العالم ويمكن دفعها الا بما تشبثت به طائفة من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان
على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع كما ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان بل
هو نوع آخر غير ما الزمان والشرف والرتبة والعلية والطبع فكما عقل نوع آخر من
التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان
على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل مطابق الحكم
بهذا النحو من التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر آخر غيرها ولان
الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية
فالحوادث الماضية لها بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا
ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما ثبوتيا
خارجيا بل بان يقال اما اولا فهو انا لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون
له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي
المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا
بعدم فكذلك حكم تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق
عليه وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم تاخره عن
امر مقدر موجود او موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا فكذلك تناهي الزمان الذي
هو محدد جهات الازمنة ورئيس الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني
موهوم او موجود مقارن لشيء او غير مقارن تاخرا زمانيا وان كان الوهم
يعجز عن ادراك تناهيه منفصلا موجودا في الخارج كما بينا فيجري فيه اكثر البراهين
المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والحيثيات

في جريان برهان التطبيق ونحوه
في تناهي الزمان

والاعتذار بعدم وجود اجزائه مجتمعة لا يجدي في نفي جريان تلك البراهين لانه و
ان لم يجتمع اجزائه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحبوسين
في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة بوجود
واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان بما هو اعلى منهما مجتمعة
التحقق متوافقة الحضور اذ لا فقد ولا غيبة هناك الا للامور المستحيلة بل كل
ما كان وجوده تدريجيا بالقياس الى الزماني مفقود في بالقياس الى المراتب الرفيعة
وكل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضر عندهم فالتجدد والتصرم والحضور
والغيبة انما تتحقق في الزماني والمكاني بالنسبة الى الزماني الاخر والمكاني الاخر
واما بالنسبة الى القدوس الحق وضرب من الملائكة فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه
فاذا كان الزماني في الواقع وبالقياس الى المفارقات وتحقق الاول موجودا متصلا
قارا فلا مجال للمنع جريان تلك البراهين وللقائل ان يقول لما كان المتناهي والنهاية
من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان
بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود وكانت نهايته
لا محة انا فلا يخ اما ان يكون وجود الآن مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معية
ومقارنة في الوجود مع الآن وهذا باطل لان الزمان منقسم والآن غير منقسم
فكيف يكون بينهما مطابقة واما ان يكون وجوده متقدما على وجود الزمان فيكون
الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متضايفان فلا يكون احدهما
بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سالف ايام التحصيل
وقد عرضتها على استادي امام الله تعالى علوه ومجده فافاد ان الزمان على تقدير
التناهي لا يلزم ان يكون طرفا بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى تقطع الامتداد
في جهة تماديه وقد يطلق بمعنى تناهي العدد العارض للمقدار بسبب تجزيته
باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدائرة فلعل
الزمان ايضا من هذا القبيل هذا واقول يمكن الجواب عنها بوجوه اخر الاول
انها منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخ اما ان يكون
التي هي بدايتها موجودة معها وهو مح لامتناع المطابقة بين بداية الحركة وبينها
وان لم تكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والاخر بالقوة فيلزم ان يكون
شيء من الحركة متناهيا حقق الثاني ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا

لا يكون

لا يكون معنى غير نفس الاضافة وقد يكون ذاته من مقولة اخرى قد تعرضها الاضافة
وهو المضاف المشهوري فنقول كل من الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة
سوى كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما
تعرض لهما في العقل والاستحالة في وجودهما دفعة في العقل الثالث انا لا نم ان الآن
له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان وهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان
لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يعرضه
باعتبار تحققه في العقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان دفعة في العقل
واما ما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدا
والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان لنا ان نفرض حركتين متفاوتتين منتهيتين
مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان
عائدا الى ذات المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا
الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما مح فاذا هذا الفرض ممكن
فلا يخ اما يمكن ان يبتدئ الحركتان العظمى والصغرى معا وتنتهيا او لا يمكن ممكن
ومح ان يبتديا معا وينتهيا معا فلا بد من ان تختلف الصغرى عن الكبرى بشيء
فما تختلف به عنها هو مقدار ذو تقدم وتاخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان
وهكذا الى غير النهاية فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المدة ثم
بعد ذلك يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس مسلكا برهانيا
بل مبناه على قانون الجدل وانما يصح التمسك به مع بعض المتكلمين من المعتزلة
حيث يضعون امتدادا ثابتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم ويسمونه اللاوجود
كما يضعون فوق محدد الجهات خلاء غير متناه فان للمتبصر ان يقول على تقدير تناهي
الامتداد الزماني يكون فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود الممتنعات
بالذات فان الانطباق على الزمان ماخوذ في المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع
بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان وليس
قبل الزمان كمية موجودة او موهومة حتى يتمكن العقل من فرض وجود حركة او
حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات الوهم وجزافاته فكما ان للوهم ان يتصور
كرتين محيطتين بالعالم يماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم
بحيث يكون ما بين سطحي احديهما ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين وهكذا

وبهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد خلاء او ملاء فوق المحدد فلذلك حكم فرض
الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان لا يقتضي مدة ثابتة او عدما مستمرا
فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور تحكم فكذلك فرض حركتين تحكم والشيخ ايضا
لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمي بل على انه مسلك جدلي مسكت للخصم
كما يظهر من كلامه حيث قال في الرسالة النجاة ان المتكلمين يلزم ان يصفوا وقتا
قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي اذا
استقصى فالاد الى البرهان الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول
الفصل الاول في اثبات كون الفلك مستديرا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف
الامتداد الواقع في ماخذ الاشارات والاشارة في الحقيقة تخيل الامتداد
لانه لانه فعل المشير لكنه يطلق على سبيل المجاز او بحسب الاصطلاح على الامتداد
الموهوم الذي اخذ من المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد
التي تعتبر في الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان
فاطرافها الستة هي الجهات الست التي تقع اليها الاشارة وهي قد تكون موجودة
متمايزة بالفعل كالمكعب وقد تكون بالقوة والفرض كالكرة اثنتان منها
طرفا الامتداد الطولي ويسميه الانسان باعتبار البعد الواصل بين رأسه وقدميه
حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت الفوق منها ما يلي رأسه بالطبع
والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله
واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام و
الخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات
بل الاجسام فان لم تتمايز اطرافها كالفلك فانه قد شبه الفلك بحسب الحركة
الشرقية بانسان يكون احد قطبيه علوه والقطب الاخر سفله وجهة
المشرق التي يظهر منها تلك الحركة يمينه لتشبيهها بجانب الانسان يظهر منه
قوة حركته وجهة المغرب شماله ووسط سمائه قدامه وما يقابله خلفه اذا
علمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات الست وهي الفوق والتحت حقيقيتان
لان الفوقية والتحتية ثابتتان بالطبع يتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية
الى احديهما والبعض الاخر منها المباين له بالماهية الى الاخرى ولهذا لا يتبدل

احديهما

احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما باعتبار اضافتهما الى شيء خارج عنهما فليس
فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه
فيما يلي قدميه بل الوضع الطبيعي للانسان من ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع
بالانتكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق تحتا وبالعكس بخلاف
الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس
حقيقتها بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق
او تحت اعتبرت من حيث اضافته الى شيء تارة فصارت بها جهة والى مقابل ذلك الشيء
اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا يتبدل بتبدل الاضافة
فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبر كونها واقعة فيما يلي اقوى جانبي
الانسان وكذا اليسار انما هي احديهما معتبرة من حيث وقوعها فيما يلي اضعف
الجانبين ولهذا انما ينقلب اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى
ذكرنا اشار بقوله وبيانه اي بيان كون الفلك مستديرا ان هاهنا جهتين
متقابلتين لا تتبدلان لان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت
جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فالتبدل
يجري فيهما كما يجري في الجهات الاربع الباقية وذلك لان الشخصين القائمين
على طرفي قطر من الارض رأس كل منهما وقدمه على النحو الطبيعي فيكون جانب الذي
يلي رأس كل منهما يلي قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس
الى الاخر فكذلك العكس فكيف قلتم انهما لا يتبدلان قلنا ليس ما يلي رأس
كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر بالطبع فان النسبة التي لكل من الشخصين
مع جهة المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر معها
والا لكانت نسبة قدم الشخص الاخر لو فرضناه في موضع رأس الشخص الاول نسبة
طبيعية وليست كذلك فلا يكون نسبة رأس شخص الى ما يحاذي رأسه من السماء
كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع
غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة اي الامتداد الذي يأخذ ويقع فيه الحركات
المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك اي موجودا ذا وضع غير منقسم في ذلك
الامتداد كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع
لانها لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع

الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولو لم يكن موجودة لما امكن اتجاه
المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر غير مرتب فاندفع ما اورده الشيخ الميبدي
من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح والى السطح المتوهم في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركيب المقادير من الغير المنقسمات
فلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود
المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك الا كون الغاية في الحركة الاينية ايا لا
ينافي جهة توجه المتحرك الى الجهة فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطوية
في الكلام اعني قولنا لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية
يتحرك بعضها الى الجهة الفوق وبعضها الى الجهة التحت وان لم يكن نفس الجهة علة
غائية لحركاتها بل الوصول اليها والقرب منها واعلم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون
الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة وظاهر ان الجهة لا تحصل نفسها بالحركة فيجب
ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد
ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزءان فاذا صارت المسافة
مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته فان سكن
لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد دخل فيه اذ لا يراد بالمقصد
الا ما ينتهي اليه الحركة بوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك
عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك
الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير
منقسمة في ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدم فنقول في بيان الملازمة
ان كل واحدة منهما اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام
في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات
فهي اذا موجودة جسمانية غير جوهرية لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع
الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل بامر اخر يحددها ويعين وضعها فنقول
تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع تحققه ولا في داخل تحت ملاء متشابه اي جسم
متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون
متناهيا او وجد فيه اختلاف ولكن لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه
والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على استحالته

والا لما كانت

62

والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء
المتشابه وعدم تحقق الامور المختلفة بالذات فلا يكون احديهما مطلوبة لبعض
الاجسام كالنار والهواء بالطبع والاخرى متروكة له لكن البعض ومطلوبة لبعض
اخر كالارض والماء بالطبع لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كان تحددهما
في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان لا يكون تحددهما بنحو ملاء بين متخالفين لانا
نقول هذا ايضا يستلزم عدم تخالف الجهتين لان كل واحد منهما على هذا التقدير
يجب ان يتعين في ملاء واحد لكن تحدد في الملاء الواحد فرضية صرفة وتعين
بعضها لان يكون جهة منها دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح
فتبقى الجهتان غير متعينتين لكنهما متعينتان حقيقة وكذا الحال فيما اذا فرض
تحددهما بنحو ملاء واحد غير متشابه كما يظهر بالتامل فاذا تحدد الجهات حيث
كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في خلاء ولا في ملاء متشابه انما يكون في
اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات
له او لغيره كجهة التحت فانها يتحدد بمركز الفلك وهو نهاية للخطوط الخارجة من المحيط
الى المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي هو الفلك والتعدد المستفاد من
لفظ الجمع يحمل على التسامح وتقييد الملاء بالمتشابه بمجرد ما هو الواقع بلا توقف
بيان المط عليه ذكره ههنا ومتى كان كذلك اي يكون الجهات متعددة ومتعينة
باطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحددهما بجسم كري لان تحددهما
اما ان يكون بجسم واحد او باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان
يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل
غاية البعد عن جهة الفوق لانهما متقابلتان بالطبع فان الاجسام الطالبة
لاحديهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احديهما ما يلي راس الانسان
بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد
ويلزم من ذلك ان احديهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخرى
في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتبدلت جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد
منه عن كونها سفلا وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به اي بالجسم الغير
الكري غاية البعد اما اذا كان خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكبرى ولا بغير الكري
اذ كل بعد يفرض انه ابعد الابعاد من جسم يكون بحيث يمكن فرض بعد ابعد منه

وليس مرتبة من مراتب البعد ابرح بان يكون ذلك بجسم محدد اله دون غيرها واما
اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكرى لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلي
عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلع اذا كانت له غاية البعد عن حد يكون له
غاية القرب عن حد اخر فان محدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل
فكل نقطة تفرض فيه مائلة من النقطة الوسيطة الى واحد من السطوح يكون ابعد من الوسيطة ح
بالنسبة الى المقابل له فالنقطة الوسيطة لا يكون غاية البعد بالنسبة الى السطح ما
فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد هذا الايرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد
الداخلي غاية عن مجموع نهايات الجسم من حيث هو مجموع فلا نم انه لا يتحقق في غير
الكرى لجواز ان يفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث
المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحد منها وان اريد غاية البعد عن كل واحدة من
نهاياته فهذا المعنى كما لا يخفى لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز
ليس غاية عن كل قطعة من محيطة الكرة لانا نقول محيط الكرة سطح واحد
والنقطة الغير المركزية كل اقرب اليه من المركز واختلاف تلك النقطة قربا وبعدا
بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لابتنائه على مجرد الفرض والتوهم والامور
الغير المتحققة غير متحققة فيكون المركز غاية البعد فيه فان كان المحدد جسما كريا
فيتحدد بمحيطه جهة القرب عنه وهو الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهي التحت
وان لم يكن كريا لا يتحدد به الا احدى الجهتين وهو الفوق دون الجهة الاخرى
فلا يتحدد به جهة السفل كما فرضناه محددا للجهتين لا يكون محددا لهما هف
وان كان محدد الجهة باجسام وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اي ان لم يكن
محيط بعضها ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو
اقرب من الاخرى في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد الواصل بينهما
والاولى ان يقال لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما يتحدد به
جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين بشيء منهما اصلا لان البعد عنهما اما
في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت و
غاية البعد الداخلي عن احدهما انما يتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز
غاية البعد عنه فهي لا يكون غاية البعد عن الاخر لان البعد الداخلي عن احدهما

خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد
احدى الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك
الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلا جهتين مختلفتين يستلزم القرب
من احديهما البعد عن الاخرى لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن المباين له لكن
الفوق جهة واحدة معينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها
البعض الاخر فلا يكون محدد القرب جسمين متباينين لا يقال كنا ان نكتفي
في تحديد الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى
اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدد بقرب كل
منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت تلك
الجهتان متقابلتين حتى ان اي بعد فرض من احديهما كالفوق مثلا في كل جانب
لتمهيد الى الجهة الاخرى التي يقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى التقدير المذكور
لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا من الاخر يكون له جهة حقيقية مغايرة لكل
من جهتي القرب منهما اذ كل جهة واجبة ان الجهة الحقيقية كما مر ذكره لكن المعلوم
من الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان اجساما فيجب ان يكون
بعضها محيطا بالاخر وبه يحصل المط لان المحيط من تلك الاجسام اما ان يكون
كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا
يتحدد واصلا سواء كان المحاط به كريا او غير كرى لان مركز المحاط وان كان غاية
البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكرى وان كان المحيط كريا فهو
كاف في تحديد الجهة باعتبار محيطه ومركزه على ما مر بيانه ويقع المحاط حشوا لا دخل
له اصلا في تحديد الجهة من حيث هي جهة وان كان وجوده ضروريا بالتعيين لنقطة
المركز وقيامها به لا من حيث انها نهاية جهة السفل وبين الاعتبارين فرق وان
خفي على البعض فمحدد الجهات يجب ان يكون جسما واحدا كريا ولزم ما ذكرنا كونه
محيطا بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحدد للجهات فلكا اذ لا نعني بالفلك الا
جسما كريا محيطا بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة فثبت ان جهة الحقيقية
اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة كان الفلك كريا
محصل للمط وهو استدارة المحدد واما اثبات ما سوى الفلك المحدد من الافلاك
وبيان استدارتها فيحتاج الى نظر اخر طبعي او هندسي وللحكماء على كروية الافلاك

براهين منها طبيعية ومنها تعليمية يؤدي ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن
المعلم الاول وتمسك به صاحب على كروية المحدد بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند
خروج الزوايا عن احيازها وكذا لو كان بيضيا او عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع خال
وان الكرة لا تحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا
من دوران القطع الزائد على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه على قطره
الاقصر فاذا لم يكن بحركة الاعلى القطر المتولد ذلك الشكل من الارادة اليه لم يلزم
الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشيخ الرئيس
اعتذارا لما من مفسري كلام ذلك الفيلسوف ومنها ما قال ثامسطيوس في تفسير
الكتاب السماء والعالم انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان بحركة الدورية
في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك على
قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا
وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتبار لا يخرج عن الشيئين اذ يجوز ان يكون حركة الفلك
اذا كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنع وكذا اذا كان عدسيا على غير قطره
الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا محذور فيه ومن الاقناعيات
ايضا قول الفلاسفة ان شكل الكرى افضل الاشكال فهو اليق بالاجرام السماوية اما
ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع واتمها بالذات واحوطها
لما يحويه واحكمها في القوام واصونها عن الآفات اما الاول فلان المتشكل به انما
يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل بسائر الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة
غير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة فهو
ان ما بالطبع اقدم مما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال المضلعة يتوقف
على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة الهندسة
فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدأ
محدود وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة
هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه لم يكن كريا وليست حال الاشكال الاخر
هكذا واما الثالث فلانه يشتمل على شكل يكون مقداره مساويا لمقداره وان
يشتمل عليه شيء مما هو مساو له في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل
قوله تع وانا لموسعون واما الرابع فلان القانون الهندسية دال على ان الاشكال

التي

التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة منحل الى ما هي ابسط منها اعني المثلثات ثم المثلث
قد ينحل بسبب تجزيتها الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع متأت في الشكل الكري
واما الخامس فلان الجسم ذا الزاوية معرض للآفات بسبب تعرضها للزاوية
لخلو اطرافها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكري لتساوي جوانبها وعدم
رجحان بعضها على بعض في عروض الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل
قوله تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم السماوي
الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا بهذا الشكل
الذي هو اشرف الاشكال فهذه اقناعية على كروية الفلك ذكرها الشيخ ابو الحسن
العامري في كتاب الابانة عن الاحداث والامام الرازي في المباحث المشرقية
في ان الفلك بسيط لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة
اي بحيث يكون لبعض منها طبيعة ولبعض اخر طبيعة اخرى فلان بعضا من الافلاك
وان اتصلت بجزء منه صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس الباقي
صورة مخالفة لتلك الصورة كما في المركبات العنصرية وقد يطلق البسيط الباطن م
في الاجسام على معنيين آخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع
بحسب الحس فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة
الحيوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقداري
منه مساويا له في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة
فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة لا توجد
في الجزء وحدث باعتبار ذلك الاسم كالسرايان مثلا فانه لما اشترط التجويف
وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حده لم يصدق
على جزء الا جزئية غير مشارك له في تلك الصفة وان شاركه في اصل الطبيعة
فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسم موضوع للطبيعة الفلكية بشرط
اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه لانتفاء هذا الشرط عنه
هكذا قيل واقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور
لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك ليس جزء فلكا بحسب الحقيقة كما مر منا
بيانه في الشكل وقد حمل بعضهم المعنى الاخير الى معنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب
الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال يندرك الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى

في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر والاربع ركبها
في اسماء وحدودها اقول التحقيق ان المقداري مطلق ما يكون مساويا للكل مطلقا
في الاسم والحد كما مر جوابه ولا يخفى حقيقة الفلك جزء مقداري لها حقيقتها بل الجسمية
كساير الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من حدي المعنيين المنحل اليهما
المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات العنصرية كاليا قوت و
الاعضاء البسيطة ليست في العناصر بل العناصر اجزاء الجسمية تلك المركبات
من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما يوجد
معها الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل من حدي المعنيين
الا انا يكون الاسم والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان
كما مر فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة
اي الاينية ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة
فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه حركة فانه متوجه الى جهة
وتارك اخرى وكل ما هذا شانه اما التوجه الى جهة والترك عن اخرى على سبيل
الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهة متحددة قبله من حيث هو كذلك لان امكان
طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكل ما يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة
لان متحددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد الجهة وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما يحدد الجهات فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل
الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات
فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد الجهات قبل الاجسام
التي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد يوجب كون ذلك الجسم
متقدما عليها لان محدد الجهة لما كان سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور
ان يوجد متاخرة عن تلك الاجسام فهي اما ان يكون متقدمة عليها او حاصلة
معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المحدد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم
وعلى المع متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما
بالعلية او اما بالطبع وكلاهما ممتنع اما الاول فلاستحالة كون جسم علة فاعلية
لما بين في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق محيط بساير الاجسام وتقدم
المحيط على ما هو محاط يوجب امكان خلاء كما سيجيء في اثبات تناهي العقول وهو ممتنع

وجوابه

وجوابه ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث
انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلية بان يكون
علة لها من حيث اتصافها بهذه الصفة اللازمة ويجوز ان يكون بالطبع فان
رفع المحدد من حيث انه محدد يوجب رفع ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث انه محدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث
يوجب رفعه رفع المتاخر من غير عكس ومتى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا
اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي او قسري
او البعض على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان
كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو شكل الكرة لان الفاعل الواحد
الذي هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متشابها
وكل شكل غير الكرة وان كان مما لا زاوية له كالاشكال المفرطحة والحلق ففيه اختلاف
ابعاد عن المركز واختلاف امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل
من نوع واحد الا فعلا واحدا لكن استشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن
الطبايع البسيطة الفلكية او العنصرية اذ لا يوجد فيها اختلاف سطحين
اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها
ان يكون له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها لا يقبل الا مقدارا
معينا في موضع معين فالطبيعة اقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل ابسط
الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف لا بمقتضى الطبيعة بالذات
بل بالعرض ثم ان بعض اعاظم قد اراد التفصي عن حصول الكرة المجوفة عن
الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها افراز كرات العالم بعضها عن بعض
بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني
كان اولا كرة مصمتة متشابهة تحصل في شطر منه وهو اقصى الشطر الى المركز
حقيقة مفصلة فيها انفصلت وافرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت حولها
كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم عرضت من اقصى التاسع الى المركز حقيقة اخرى
مفصلة فانفصلت وافرزت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت هي الثامن وهكذا
حصلت حقيقة في كل ما بقي الى ان ينتهي الى كرة الارض وليس شيء من هذه الحقايق
المفصلة المتضاعفة الواردة بعضها على البعض بصورة منوعة ويتعلق بالاباقي

من الافراز والتفصل بنفس مجردة او صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات
وتعلقات النفوس والصور بالبواقي معية ذاتية لم يلزم خلو جسم غير مترتبة
عن نفس او صورة يكون مبدا ميل وضعي مستدير او ايني مستقيم وهذه الصورة يتصور
افراز الكواكب والتداوير والخوارج لنفي كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت
الفاظه اقول العجب ممن ارتاضت نفسه بالرياضات الفلسفية وافنى عمره في تحقيق
معارف الحكمية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه بالكلام القياسي ولا هو بسديد في نفسه
لوجوه من الخبط والخلل الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود اولا متعلقا
بجسم واحد ليس له في نفسه احدى النفوس والصورة الطبيعية غير الصورة الامتدادية
وانما اكتسب سائر النفوس والصورة بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات
المفصلة وعلمت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة
من ان الجسم لا يمكن له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يعرض صورة اخرى
طبيعية ولا المادة تتقوم بمجرد الابعاد تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى سبق
الابعادية الهيولوية كما يظهر بتامل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة
من تبدل الابعاد وبقاء الصورة النوعية الثاني ان تعلق طاهية مفصلة ببعض
معين من ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا اتصاليا متماثل
الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم الجسماني هيولى واحدة و
هو خلاف ما هو المشهور المعتبر عند الجمهور من ان هيولى فلك مخالفة لهيولى فلك
اخر ولهيولى العناصر الرابع انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية ادون واخس
من نفس كل كرة سافلة لكون الهيئات الكمالية الفائضة على السافلة اكثر
مما على العالية وظاهر ان الجرم الاكمل تفيض عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض
يلزم ان يكون اشرف من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف من
نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا وشوقا الى المبدا
الواحد وهو مستبعد جدا الخامس ما تقرر وبرهن عليه في الفلسفة ان لكل كرة من
الكرات الفلكية عقلا مفارقا تتشبه به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتشوق
اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية لذواتها فجميع تلك الافلاك ومفيض
اجرامها انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارية عليها
العارضة لها المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شيء من الاجرام

الخامس

التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل تكون حالها كحال المتممات الفلكية لكن لا يلائم
هذا التحرير بالتصريح به كما فصله السابع ان ما ذكره ينافي قولهم لكل جسم فله شكل طبيعي
ان صادر عن طبيعة لان ما سوى الارض والكواكب والاجرام الفلكية والعنصرية يلزم
يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها الثامن ان قوله
ولما كان تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبواقي من المفروضات
معية ذاتية لم يلزم خلو جسم غير مترتبة عن نفس او صورة مشتمل على تناقض لانه
لو لم يكن تلك النفوس او الصور بالبواقي متوقفا على الفصل والافراز يلزم صدور الكرة
المصمتة عن كل منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة حينئذ فيتهدم بناء ما هو بصدده
من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء وينافي ما هو محقق في الواقع ولو كان كل واحد
منها كرة يلزم تحقق الخلاء في خروج تلك الاجزاء لاستحالة ان يحصل من مجموعها سطح كري
كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرات متلاقية بسطوح مضلعة
على حسب تلاقي تلك الكرة فلا يلزم من تلاقيها سطح واحد كري متصل الاجزاء لكن وجود
مثل هذا السطح ضروري ليتحدد به جهة الفوق كما تحقق ولا سبيل الى الثاني والثالث
لانه لو لم يكن كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعضها غير كرة يكون طالبا للشكل
الطبيعي عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائميا كما بين في مظانه فيكون
قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الشكل لا يتاتى الا بالحركة الاينية ومنع ذلك
بجواز كونه دفعيا مكابرة هف فتقدمه على المحدد تقدم الجزء على الكل فلها
مدخلية في تحديد الجهة فلو كانت قابلة للحركة الاينية وان كانت تلك الحركة على
دائرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة لانها هذا مع بيانه ان الفلك
لو كان مركبا من اجزائه موجودة متباعدة بعضها عن بعض لكان سطحه الاعلى منقسما
في تخارج السطوح فيكون جهة الفوق متعددة يكون كل واحدة منها قابلة و
متحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية على نحو كان يلزم
خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان حركة الاينية في جسم يتوقف على وجود
الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة
الاينية منتفية فاندفع ما في شرح القاضي من كون اللازم هو تقدم الجهة على حركتها
لا عليها وكذا ما في حواشي الخزنية عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان الحركة المستقيمة
لا القبول المقارن للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة لا امكانها مطلقا

وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم ان القاسر لا يكون دائميا فدوما فيها ايضا من ان اللازم ح ان يكون ما على الشكل الغير طالبا للطبيعي لو خلي وطبعه ح فيجوز ان يكون التخلية مح في نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محدد الجهات وقد مر بيانه والثاني كونه حافظا للزمان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لكانت اجزاؤه متداعية بطبايعها الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزال تتغير قوة طبيعة الكل الى الضعف بسبب قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها قوة الطبايع للاجزاء فتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها هذا وهذا الحكم وامثاله المذكورة في الفصول الآتية من احكام محدد المكان والزمان لكنهم يعممونها في ساير الافلاك بنوع من الحدس

في ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين

فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة هذا الفصل مشتمل على امور ثلثة احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه ذو مبدا ميل مستدير يتحرك به على الاستدارة وثالثها انه ليس في طبعه ميل مستقيم اما الاول فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذا الوضع له ليس من مقتضى طبعه اذ لا يختص ح الطبعه بمقتضي حصول وضع معين ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي جميع الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة اذ لو لم تتساو الاجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة يقتضي وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا وتحقق واما اشتمال بعض الافلاك على الكواكب والتداوير والخوارج فلا يكون موجبا نقضا لما علمت انها امور حاصلة من الفواعل لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل وعلمت ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات بواقي الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي الفخرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة لاجزاء الفلك ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على وجه لم يخرج الاجزاء

عن كونها

عن كونها متصلا واحدا لئلا يلزم الخرق على الفلك ولعدم جواز المستقيمة عليه كما في العناصر تعينت المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع تساوي نسبته الى ساير الجوانب لبساطته يوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا مح واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك لا يقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او لان الغاية بالت فلات لا يحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان تشبه كل فلك بمبدائه المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي الفخرية لنا ان نورد مثل هذا المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون حصول وضع معين للاجزاء لازما لا لنفس الطبيعة بل لامر اخر وان لم يعلم بخصوصه اقول هذا المنع لا يقدح في صحة الدليل بل يقرره لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة فكانت الفلك في ذاته قابلا لساير الاوضاع ونحن لا ندعي ههنا غير هذا وفي شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد اخر وهو قوله وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دائرة مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر بسبب النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع تساوي جميع النقط المذكورة المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدوائر الصغيرة والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعين هذه الامور من توابع تعيين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد توضيح الايراد المذكور اولا لا بصدد ذكر ايراد اخر على الدليل وان كان الظاهر من كلامه هو الاخير ولقائل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا من محدبه وجزء اخر قريبا من مقعره بحيث يمتنع تبدل احدهما بالاخر مع تشابه الجميع في مقتضيه في الطبيعة لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومحاذات مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني الى الجزء التحتاني يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو مح بخلاف تبدل الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل يتأتى ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء

لان جواز الحركة المستقيمة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث وتجويز
العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه
لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي نقيضه والاولى ان يقال كون بعض
اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر تقتضيه جسمية الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها
المعينة بالقياس الى ما عداها مما في جوفها فان التجسم لا يتصور بدون الابعاد يكون
لاجزائه بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية
والتحتية واليمينية واليسرة فهي من ضروريات ما هو به الجسم ووجوده واما نسبتها
الى الامور الخارجة فيه فهي ليست من ضروريات التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى
ليست معللة بشيء بخلاف الثانية فانها محتاج في ثبوتها الى العلة فعلتها في الفلك
ان كانت الطبيعة الفلكية امرا لازما لا يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة
الوضعية لامتناع الحركة الاينية واما الثاني فاشار اليه بقوله ونقول ايضا
يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة يقتضي
الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق عائق ويعلم مغايرتها لها بوجوده بدونها
في الحجر المرفوع وباليد والزق المنفوخ المسكن تحت الماء والا اي وان لم يكن
الفلك ذا مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكن التالي كاذب
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل من خارج
المناسب لما انه ك الظرفية لو الاقتصار على الضمير او ترك لفظ مبتدأ او كون الطبع
بمعنى الحقيقة والاخير اولى فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا
فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة لامتناع حدوث الشيء
عن العلة التي لها آلة في احداثه بدون تلك الآلة واذا امتنعت الحركة
المستديرة على الفلك لما كان قابلا لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم مما
سبق البيان وفي هذا المقام واشكال سؤال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان
الذاتي لشيء لا ينافي امتناع وقوعه لا لقبل عدم علته بل لامتناعه الذاتي كعدم مع
الاول فانه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب مع مستحيلا لذاته
فامكان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها (تحقيق في دفع السؤال المشهور)
التي هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها مما يحكم على شيء
بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الفطري نحو انحاء من الموجود انما يطرد في الابداعيات

وماهو

وما هو فوق الكون دون العالم الاتفاقات والاسباب العرضية التي قد تمنع
القابل عما يستحقه لذاته ويصده عما يستوجبه بحسب قابلية ذلك لان العلل
للاشياء التي هناك ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبات ناشية
عن علل ايجابية واما حكاية امكان العدم للمبدع الاول فالوجه في ذلك ان الامكان
فيه مجرد اعتبار عقلي لا ثبوت له في نفس الامر عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن
غيرها فهي بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها شيء بحسبه وبالجملة (قاعدة كلية حقة)
للفلاسفة قاعدة كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل كمال
وخير وفضيلة يمكن لشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الا شرور في النظام
فهو واجب الصدور عن الواجب بجوده العالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه
القاعدة تثبت هذه المسئلة ونظائرها اذ لا شبهة في الاوقات الفلكية وقبولها
مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع العرضية
وانما قلنا لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القسري من خارج
لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسرية مسافة معينة
في زمان معين لعدم تصور الحركة في الآن ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذي ميل
طبيعي معاوق للميل القسري لاختلاف مجتمعي تحريكهما يتحرك بمثل تلك القوة القسرية
في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان
حركة الجسم الثاني ذي عائق طبيعي والاول عديم العائق اصلا او مع عائق غير
طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع العائق الذي هو الميل
الطبيعي كهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية لا محالة الى الزمان
الاطول فان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما (لكون زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل)
نسبة مقدارية ولكن زمان ذي ميل عشر زمان عديم الميل مثلا فاذا فرض ذا ميل
آخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة زمان
الاقصر الذي لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فيكون له
لا محالة عشره فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في مثل زمان
عديم الميل مثل مسافته اي مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وتنقص
اي تقصر زمانها وتطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها
في الجسم المعوق في المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاوق فيه اقل كان زمان حركته

اقصر وكل ما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص شيء من القوة
المعاوقة في الجسم ولا ازداد السرعة اللازم النقصان الزماني او ازداد شيء منها
ولا ينتقص اللازم اطول الزمان لم يكن القوة الميلية مانعة من الحركة حقيقة
واما بطوء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة كالقطن والاجسام الصغيرة
الحجم فلقلة القبول والاحتمال فيها لا لاجل الانتقاص من القوة الميلية المعاوقة
فلا يرد بها النقض على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل
فيه يتفاوتان في الزمان المستلزم لتفاوتهما في السرعة والبطوء واعلم انه لا بد
لكل حركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين
متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا
وكل متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفا في احد الامرين الباقيين
على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الاخر منهما على تلك النسبة فان اتفقتا
مثلا في حد من السرعة والبطوء واختلفا في الباقيين كانت نسبة المسافة الى المسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في
الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وهذا اخذ والميل الاول وعديم الميل من الاجسام
الثلثة لما لم يكن اتحاد حركتهما في حد من السرعة والبطوء ويمكن اتحادهما في احد
الباقيين فنفرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعله المص واللازم
على هذا التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والعديم الميل في الزمان ايضا وباعتبار
الزمان كما فعله غيره واللازم ح اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالخلف
لازم وهو اتفاق الحركتين في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما
في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم امكان ذي ميل يكون
نسبة ميله الى ميل ذي الميل كنسبة الزمانين والمسافتين لاحتمال انتهاء الضعف
في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة
في عدم كون تسليمه معاوقا في الميل القسر لجواز توقف المعاوقة على حد من القوة
بحيث لا يوجد بدونها ثم الحكم بكون نسبة الزمان مقدارية ونسبة المعاوقتين
عددية ممنوع بان مراتب الشدة والضعف في القوة والكيفيات المراتب الزيادة

والنقصان

والنقصان في المقادير لا يقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز
عنه بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا
في الزيادة الى ما لا يحتمل الزيادة الا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية فكذلك الميل
في تنقيصه وازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف له اثر في المعاوقة غاية ما
في الباب ان معاوقته يكون خفيفة وان كان ما يتعلق بالمقدار من حيث
قبوله الزيادة والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام كقبول
المساوات والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والتباين والوفق
بينه وبين المقدار تكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض
واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاوقة في زمان
او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء نفس
الحركة والباقي بازاء معاوقته فح هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف
على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال
لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا حصل فلعل منشأ الخلاف ذلك المحال لا خلو
الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان
دليلكم لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان مح اذ لو امكن
لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج
المذكور امر مح هو تساوي زمان حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق واللازم
فيكون وقوعها في زمان مح لكن كل حركة فهي انما يكون في زمان وقوعها لا
في زمان ايضا مح ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق انما مطلقا مح وهو المط ويمكن
اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية للزمان على تقدير وقوع
مح لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في نفس الامر فالجزم حاصل بذلك مح ينتظم ان
يستدل هكذا ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة
والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق
وذي المعاوق واللازم مح فلم يكن في زمان وهو ايضا مح فوقوع الحركة من الجسم العديم
الميل مطلقا مح وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتأخرين ومنهم الشيخ ابو البركات
البغدادي والامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا اخر يستحقها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتهما

جواب البطوء عن شيخ ابو البركات بحيث
ندفع عنه ايراد شارح التجريد

ثانيًا ان زمان نفس الحركة لا يختلف في جميع الاحوال انما تختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك تخلف المذكور وتقرير ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي
في جوابه على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها شارح التجريد وغيره
وهو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عنى به انها لا مع حد
من السرعة والبطوء يستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عن السرعة
والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء
وان لم يكن الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عنى به انها مع قطع النظر عن حد
من السرعة والبطوء يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة
الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الفصول في انه لا تحصل من الانواع
ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن الا بالفصل
وما لا تقوم في نفس الامر لا يقتضي شيئا اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة
بمسماها تقتضي لحركة قدرا من الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض
منها متساويين وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة
من حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان او المسافة الا امرا مطلقا واما القدر
المعين منها فانما يقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع
قطع النظر عن العايق يستدعي زمانا ومع العايق زمانا اخر فنقول ان الحركة تارة
يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور حصولها الا مع حد
من تلك الحدود فلا بد من تخصصها في ضمن مرتبة منها ومن مخصوص والمخصص لا يمكن
ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسري الى
الطبيعة كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية فللنفس ان تحدد
حالا من السرعة والبطوء بواسطة ادراك مرتبة منها بقوتها الخيالية يكون ملائمة
لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل تحصل الحركة على حد معين من السرعة
والبطوء فلو فرضنا ارتفع جميع ما لا يجب وجوده مع الجسم بحسب ذاته من حيث
هي هي لا يمكن عنه تحقق الحركة لعدم وجود المحدد لحركته اللهم الا اذا كانت
الحركة نفسانية فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بحسب تخيل حد
ملائم من الحدود وانبعث ميل نفساني بحسبه يحصل لوجود الحركة على ذلك

الحد

70

الحد واما في الحركات الطبيعية فلما لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور
بالملايمة وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل الحركة
في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا اذا فرض القاسر على اتم ما يمكن
ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور ايضا بالملائمة وعدمها كما بين في
مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا في كل من تينك الحركتين
احتيج الى محدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها فالتفاوت الذي بحسبه
يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مراتب الحركة بسرعة وبطوء
يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج
عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي او الداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كا
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظة واما المعاوق الداخلي
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا
وما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس
اللتان هما مبدأن للميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الداخلي والخارجي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة
ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم
معاوق خارجي فيثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق
داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا في مسئلتنا
هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية
لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثرة
بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المقطوع الى المقطوع
فيهما على التعاكس وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض
متحركا عديم المعاوق يقطع مسافة ما في زمان واخر مع معاوقه ما يقطعها
ويكون لا محالة في اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان ما والزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي
وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحمل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن
لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه يرافق مرامهم ولنرجع
الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المص لما استشعر انه يجوز لاحد ان يقول

بمعنى لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر اخر غير فرض تحرك الجسم الذي
لا ميل فيه من الامور الملحوظة المذكورة في الدليل فنبه على ازالة الاحتمال بقوله
وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي نسبته
الى الاول كنسبة عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث
هو مجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم
محالا وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة
احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل لا الى استحالة حركة
ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او لا لاستحالة صفة الاجتماع وذلك
انما يكون لو تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في مجموع النقيضين
فان كلا منهما ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك
لعدم تنافي الاجزاء فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله
فهذا المحال انما يلزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون محالا
فالفلك لما كان قابلا للحركة المستديرة وجب ان يكون فيه مبدأ ميل
ولما امتنع فيه مبدأ الميل المستقيم كما سيأتي فثبت ان مبدأ الميل فيه مبدأ
الميل المستدير وهو المطلوب واما الامر الثالث المشار اليه بقوله ونقول ايضا
ان الفلك لا يكون في طبعه اي في ذاته على ما مر مبدأ ميل مستقيم فالدليل
عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه كما سبق فوجود
ذلك الميل فيه يكون معطلا ضايعا ولا معطل في الوجود والثاني انه لما ثبت ان
الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية
للميل المستدير فلا يجوز ان يقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية
الواحدة تقتضي الامرين المتنافيين اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة و
الصرف عنه بالحركة المستديرة [illegible] قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه
الجسم الى جهة لكن المستديرة لا نسلم ان يقتضي شيئا منهما اصلا ورد بان الميل
المستدير وان لم يقتض صرف كل الجسم عن الجهة لكنه يقتضي صرف الاجزاء منها بوجه
فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم تحقق التوجه والصرف معا من الطبيعة الواحدة
بالنسبة الى الاجزاء وهو محال واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه
فلا منافاة بينهما كما في الحواشي ففي غاية السقوط كما يظهر بالتأمل واعلم ان ههنا

ابحاثا

ابحاثا الاول ان يكون الطبيعة الفلكية حالتان يقتضي احدهما ميلا مستقيما
بتوسط الاخرى وانما المحال اقتضاء الطبيعة امرين متنافيين بالانفراد واما بحسب
اعتبارين فلا والثاني ان الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون فيها
مبدأ ميلين مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبدأ احد الميلين لما قبل ذلك الميل من
خارج على ما مر الثالث ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته منها
الى الهواء ايضا مع ان احديهما الى المركز والاخرى على المركز فتكون طبيعة واحدة
تقتضي توجها الى شيء وهو وسط العالم وميلا عنه بحركة لا الى الوسط الرابع
ان النار لها مبدأ ميل مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات الاذناب
ونحوها والخامس انه قد استشكل خاتم الحكماء تمهيدا لحل بعض الاشكالات الفلكية
كبيرة محيطة صغيرة محاطة مماسة لها على نقطة مشتركة بين سطحيهما بحيث
يكون قطر المحيطة ضعف قطر المحاطة والنسبة بين حركتيهما في السرعة
بهذه النسبة لكن على التكافؤ فاذا فرض مركز هي ومركب الكوكب في مبدأ
الدور على خط مستقيم هو قطر المحيط ففي تمام الدورة يتحرك الكوكب على قطر
واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كلها في الافلاك
من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتنافيين في كوكب
عن الاول ان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء
شيء واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاقتضاء
يستلزم تحصيله فاقتضاء الحركة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل
اقتضت نفس ما اقتضته اولا فلم يقتض الا شيئا واحدا وهو حصول في المكان
الطبيعي واما اقتضاء الميلين الوضعي والايني فهو اقتضاء امرين متنافيين
لانفكاك احدهما عن صاحبه وايضا من الامرين ما هو طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة
وليس من الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون
الحركة المستديرة طبيعية بخلاف المستقيمة كما ستعلم هذا ما ذكروه في الجواب
وانت تعلم ان السؤال لم يورد بطريق النقض بل اورد بطريق المناقضة بان
يقال لا نسلم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة امرين متنافيين كيف والحال
انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتمشى فيه هذا الجواب لانه كلام على السند
اللهم الا ان تدعي مساوات السند للمنع فيندفع المنع باندفاع السند ويتجه الجواب

واما عن الثانى فبانا لانم ان الكرة المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك
فانه ذو طبيعة واحدة هكذا اقول الاولى ان يقال ان الكلام ههنا فى الميلين
الذاتيين فلانم ان كلا من الميلين فى الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل
المستقيم فيها ذاتى لان حركتها المستقيمة ذاتية وان كانت بالقسر الاخرى وهو
الميل المستدير فيها بالعرض لان حركتها المستديرة عرضية غير حاصلة بالذات وكما ان
حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية يلزمها حركة جزئه حركة اينية عرضية كما فى الفلك
كذلك قد يكون حركة اجزاء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه حاصل مستلزمة لحركة كله حركة
وضعية كما فى الكرة المدحرجة وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما
عن الثالث فبان حركة الى اعلى وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار فيكون
طبيعية لانه فى الحقيقة حركة الى السفل كيف ولو لم يكن الموضع الذى يتوجه اليه
اخفض من الموضع الذى يتوجه عنه لم يتوجه اصلا فصل فى ان الفلك لا يقبل
الكون والفساد والخرق والالتيام اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة على
ان الفلك ليس فى طباعه ميل مستقيم عدة مسائل منها ما ذكره المص وهى اثنتان
عنوان الفصل بهما الاولى ان وجوده عن صانعه على سبيل الابداع لا بان يتكون
عن جسم يفسد اليه وكذا فقده على سبيل الفناء لا بان يفسد الى جسم اخر وهذا معنى
قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة
حرفوا هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
سواء كانت هناك هيولى تقبلهما اولا وامنعوا فى الالحاد والقول بقدم العالم
والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما وهى انه لا يقبل الكون والفساد
فبينها بقوله فلانه محدد للجهات قال السيد المحشى ان الغائب من الكلام الاحكام ليس
الا للمقعر المحيط من المحدد واما ان غير المقعر المحيط منه غير قابل لهذه الاحكام
ففيه بحث كما مر ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول وفيه نظر لان المحدد لما ثبت
بساطته لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض الاجزاء مبدعا وبعض منها قابل الخرق
والالتيام وبعض اخر غير قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية فى بعض
المتصل الواحد كما علمت مرارا ولا شىء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد
ينتج ان الفلك لا يقبل الكون والفساد اما الصغرى فلما مر بيانه فى الفصل
الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شىء من محدد الجهات بقابل للحركة

المستقيمة

المستقيمة وكلما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل
الثانى ان لا شىء من محدد الجهات بقابل للكون والفساد اما الصغرى فقد ثبت
فى فصل الثانى واما الكبرى فلان كلما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة
حيز طبيعى ولصورته الاخرى حيز اخر طبيعى لما بيناه فى الفصل الخامس من الفن الاول
ان كل جسم فله حيز طبيعى قيل هذا غير كاف فى المغايرة بين الجزئين الحيزين
بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى اليه اى ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان
نوعا وهو لابد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيز ما انما هو
بواسطة ما اقتضتها من لوازمها المخصصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى
هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها فى تلك اللوازم
فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية
لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق الذاتية التى هى لها دخل فى اقتضاء ذلك الحيز
وكلما هذا شانه اى الكل من صورتيه الكائنة والفاسدة حيز غير ما للاخرى منهما
فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل فى حيز طبيعى او حيز غريب
الحيز ههنا يجب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية
تجوزية من باب التشبيه ولفظة فى مستعارة لها فان حصلت فى حيز غريب
فكانت تقتضى ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعى وان حصلت فى حيز طبيعى فالصورة
الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة فى حيز غريب فكانت تقتضى ميلا مستقيما الى
حيزها الطبيعى واما المسئلة الثانية وهى انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله
فلان ذلك ايضا انما يحصل بالحركة المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله الشارحى
غير صحيح لدلالته على ان الكون والفساد بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها
بل على معنى التلبيس والمراد بالحركة المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة
والصرف عن اخرى والجهة منحصرة فى الفوق والتحت والبواقى من الجهات
راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزائه لا يقبل الحركة المستقيمة
فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور يبقى ههنا احتمال
ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم
حيث قالوا هم ان الكواكب متحركة فى افلاكها حركة الحيتان فى الماء فلا يبطل به
علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان تكون متشابهة حول مركز افلاكها اى لا تسرع ولا تبطئ

ولا ترجع ولا تنعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق
وقد برهن على كونها ذات حيوة فبعد حصول الخرق فيها وتبديل الاجزاء فان لم تحس فليس
جزئها المنخرق له نسبة الى الاخر بمع ادراك ولا حينئذ لها عن اجزائها وما سرى
لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل
انها ذات حيوة وان كان تحس فلا بد من الم بتبديل الاجزاء فانه شعور بالمنافي
اما الم او موجب للالم واذا كانت كذا وكانت الكواكب تخرقها بحركاتها كما توهم بعض
كانت في عذاب دائم وسبرهن على ان الامور الدائمة في الممكن الاشرف لا يتصور
عليها انتهى قوله الشريف وهو عندنا من البراهين القوية وان كانت عند غيرنا
من خطابيات بل مما هو ادون منها ولولا في التطويل لذكرت عليه عدة من الابحاث
نيابة عنهم واجيب عنه بمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص وهي
ستة نوعه منحصر في شخصه لامتناع طبعه عن قبول الفصل والوصل لاستلزامها
الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة في اوائل الكتاب الثانية انه لا يتغذى
اذ لا ينحل عنه شيء والا يقبل الحركة المستقيمة الثالثة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا نمو له ولا ذبول ولا انها نوع
التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له لكونه فرع التغذي ولان
نوعه لا يتعدد ولان غاية التوليد حفظ النوع وتبقيته فيما لا يمكن بقاء شخصه
والفلك ليس كذلك لدوام حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامس انه لا يكون له
شهوة ولا غضب اذ المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم
ودفع المنافر فلا يتصور شيء منهما الا في الاكوان الكواين الفواسد السادسة
انه طبيعة خامسة اي لا حارة ولا باردة لاستلزامها الخفة والثقل المقتضيين
للحركة من المركز واليه ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامها قبول التشكل وتركه
والاتصال والانفصال بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبتت
بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالتحدس والمحدد
عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك
الثمانية اذ التسعة على اختلاف القولين اشتمال الكلي لاجزائه وله نفس واحدة
ناطقة محركة بالحركة السريعة فعلى هذا الرأي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة
للافلاك الباقية الى تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال   ان الفلك

المتحرك

يتحرك على الاستدارة دايما وبيانه بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية ولا
نهاية وانه مقدار للحركة ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان
التي لا بد منها لتحفظ الزمان ويقوم هو بها اما ان يكون مستقيمة اينية او متبدلة
وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يكون الحركة
الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاول فلاستلزامه البعد الغير المتناهي
او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثاني فلما بين ان الجسم الابداعي
لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكائن لا تحفظ الزمان لا جائز ان يكون
مستقيمة لانها اما ان تذهب الى غير النهاية اولا بل ترجع او تنعطف
لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الذاهبة
الى غير النهاية بلا رجوع ولا انعطاف لا بد لها من بعد سمت غير متناه وهو محال فالمراد
من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم
تناهي البعد الزماني عندهم جائز بل هو الواقع وعليه مبنى الكلام واما ما في شرح
القاضي اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة
فمبناه على نفي وجود الحركة القطعية وقد استغنينا فيه من الكلام بما يغني عنه بالمرام
ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت تنتهي قبل حصول الرجوع
او الانعطاف الى الطرف فيكون مقتضية للسكون لان ههنا حركتين مختلفتين
بالجهة احديهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانعطاف
والاخرى الحركة المبتدائة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم
انقطاع الحركة الاولى لان بين حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي
للحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه
يفعل الايصال حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الايصال لكونهما متضايفين
فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الايصال لا يوجد بدون الميل
الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الايصال
حال الوصول قيل عليه لا نم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول
بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المقصد اقول الوصول لكونه اثرا
موجودا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا او غيره ولننقل
الكلام اليه والتسمية ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي

كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين لان ما يفعل
الايصال من حيث انه يفعل الايصال ينافي ما يفعل اللاوصول من حيث هو
كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة واحدة في زمان واحد فاندفع
المنع الذي اورده الامام بقوله انا لا نم الاستحالة المذكورة سواء اريد بالميل
مبداء المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني فظ واما الحلقة التي
تجرها شخصان متمانعان فليس فيها شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدأيهما بالفعل
بل كل واحد من المبدأين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون حاصلا
بالفعل قال الشيخ لا تمتنع الاحوال ان يفعل ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن
ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظنن
ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل البتة بل فيه مبداء من شانه ان يحدث
ذلك الميل اذا زال العائق فالحاصل ان الوقت الذي فيه ميل الوصول غير الحال
الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين من حيث الايصال والازالة اني
لان الوصول وكونه غير موصل اي حدوثهما اني والاشك ان آنية الوصول وزواله
تستلزم انية الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين ذاتا لا ينافي
انيتهما وصفا فيصح الاستدلال بانية الوصول وزواله على آنية الميلين على
ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في الاخيرين واندفع ما اورده
بعض الشراح تارة من عدم كونه اي الميل تسليم كون الوصول آنيا بناء على تحققه
بعد الحصول زمانا هذا وانا قلنا ان حال حدوث الوصول وحال حدوث اللاوصول
انيان لان حال الوصول اي وقته مع لانية الاضافة لا صفته مع بيانيتهما كما
توهم لكونه مع عدم مطابقته لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر
تخلف كما لا يخفى فلم يتعرض عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين متخالفين ما يكون الجسم
في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة واللازم انقسام
منتهى المسافة الحركة والمقام بسيط وكذا حال مبدء وانه غير موصل واعلم
ان الاستدلال على آنية اللاوصول بآنية الوصول لاجل ان رفع الآني آني كما وقع
لبعضهم غير صحيح لان رفع الآن نفسه مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد
ذلك الآن والا يلزم تتالي الانات كما ان عدم النقطة في نفس الخط الذي
هي طرفه ولا في نقطة تليها والا لزم تجاور النقاط وقد يقال ان الانطباق

والموازاة

74

والموازاة والمحاذات والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء
الحركة مع ان زوال كل منها زمان اذ لا تحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا
بالزمان وفي الحواشي الفخرية انه يتوجه عليه ان للحركة هنا معنيين احدهما الحركة
بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة الثاني الحركة بمعنى القطع والزماني
هو الثاني لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة
وحادثة في آن فقوله والحركة مما لا يحصل الا مم وجوابه ان المراد الحركة التي يقع
بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى اقول في كل من السؤال والجواب بحث اما
السؤال فبان كلا من مفهوم الحركة اي التوسط والقطع زماني اي حاصل في الزمان
وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسياتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان
قوله وهو الثاني لا الاول مم بل الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على
الحركة التوسطية وهي امر واحد راسم للحركة القطعية التي هو هوية اتصالية
متاخرة في الوجود عنه كما لا يخفى واما استدلالهم على آنية اللاوصول بان الزوال
آني فزواله يكون آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان تدريجيا لزم انقسام
الزائل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزائل لم يتحقق
هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزائل بعد شيء فيلزم انقسام ما لا انقسام
له فاقول فيه بحث نقضا وحلا اما الاول فبان كل عدم آني لو كان آنيا
لزم تتالي الآنات في عدم الآن واعدام المماسات والمحاذات المتحرك بالنسبة
الى حدود المسافة التي وقعت كل منهما في آن من آنات زمان الحركة اذ اليها
جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء على ما حققه الشيخ في الشفاء
على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن من الآنات فينطبق
حدوثه لا محة على ذلك الآن كالوصول والمماسة والانطباق والمحاذات
ونحوها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه
بحيث تفرض فيه الاجزاء بازاء ما تفرض منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل
جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث
ما يوجد في جميع الزمان ولا يلزم ان يكون المثل هذا الحادث ان يكون اول
الآنات وجوده والحدوث لا يلزم ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده
مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه آن اولا من هذا القبيل وجود الحركة التوسطية

الحركة سار

وعدم التحقيق الحركة بمعنى التوسط والقطع زماني

والزاوية واشباههما وقياس العدم كقياس الوجودي وث في تثبيت الاقسام
وان لم يكن نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجد الآن على النحو الاول وعدمه
على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق وامثالها فاذن قد تبين
مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من نحو حدوث الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا
لا يلزم ان يكون دفعيا حتى يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان
لا يمتنع الانطباق عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحدوث
انسد باب الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه
على ان الوصول واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في ان يكون اول انات
زمان حصوله ولا يمكن اتحاد وصول للتنافي بينهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا
الى المنتهى ومباينا له معا ولا تعددهما على التتالي والا لزم تركب المسافة من
اجزاء لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون
لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة
فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بان هو اول انات حصوله فلا يلزم
تخلل المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور ولهذا
ولا انتقاضه ايضا بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها حركة واحدة
عدل الشيخ عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل والميل الموجب للحركة المفارقة
بعد ما ابطلها باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع ومن هناك اذان ان تقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة
وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا
بان المباينة طرف زمان المباينة تحت ران ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوا به ان يصدق فيه على المتحرك
انه مباين راجع تحتا ران مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه
ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن نفرض
في زمان وقع فيه حركة الرجوع بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
انتهى كلامه فان قلت اقام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون اللاوصول
آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على كون آنية الميلين بآنية الوصول واللاوصول
فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية

الميل

الميل الثاني كون اللاوصول بغير تدريجي الحصول فان ما لا يكون وجوده
تدريجيا بل يكون بغير منقسم الذات فلا يخ اما ان يكون حصوله مما لا ينحصر الا
بحركة ما كحدوث الزاوية ونحوها فهو من القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا
وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها
غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه
كلام المص بان يحمل الآن في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو مسامحة شائعة
في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده القاضي من ان العدول
عن الحجة المشهورة مع ان اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع
الى الشرح فنقول حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لا بد بين
كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك
من ميلين الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة مع الوصول لامتناع
الوصول والرجوع بدونها وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول والرجوع
آني والا لزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان كل واحد منهما
اي من الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا
لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزى وان لم يكن ذوات
اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى ذوات اوضاع بالذات
لانطباقها ايها لسافة على الحركة المنطبقة على الزمان هف اعلم ان الشيخ الرئيس
استنقض الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب فوقه سطح مستو
يماس الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين
فيهما صاعدة الى النقطة التي تماس وهابطة منها واجاب الكل بالتزام السكون
وعند الامام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة
التدوير على اوج حامل وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير على
حضيض حامل فيلزم السكون اقول ويمكن الجواب عنهما بالتزام السكون كما فعله
الشيخ بعدم جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول لكون الحركة فيهما على نسق
واحد بل بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة
الكرة والكواكب بحركة الدولاب والافلاك ليست ذاتية بل عرضية اذ الميل انما يثبت للحركة
الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية

في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة

اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا المطلب وهي اثبات السكون بين الحركات التي تنفصل بحدود مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول ومن تابعه من اتباعه كالشيخين الى اثباته وذهب افلاطون والاقرافيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل واحد من الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاسهاب والمط الذي هو بيان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاصلة للحدود والنقط الرجوعية والانعطافية يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركة المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية اما الاول فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجيء واما الثانية فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي الاتصال للزمان والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لوجوب تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة الصالحة للدوام الحافظة للزمان ليست الا حركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر المقادير الانية واوسعها احاطة وما هي الا على منطقة معدل النهار من الحركة اليومية التي بها تقوم الايام والساعات والشهور والسنوات بمقدار ما يقول واحد واحد يقطع المتحرك خمسة ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت والله سبحانه عالم بما يتحرك بها فرقه فاذا الفلك الاعظم لكونه حركته محلا للزمان يجب ان يتحرك على الاستدارة دائما وهو المط فقد علم مما تبين في هذا الفصل

الحركة الحافظة للزمان يجب ان يكون اسرع الحركات

ان الوضعية

76

ان الوضعية المستديرة اقدم من الاينية المستقيمة وقد تقدم في الفصل السابق ان الاينية اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الجسمية عند من يقول بها وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني الكمية والكيفية لاستلزام امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذي مر فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية **هداية** يندفع بها بعض النقوض الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح جميع مقدمات ما ذكرتم من الحجة للزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها في الجو جبلا ساقطا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقات من المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم من ذلك وقوف الجبل في الجو حين الملاقات وهو في غاية الاستبعاد فاجاب المص عن ذلك بان الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها الى سكون في الحد الذي يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها آني اقول القول بتحقق السكون عند الملاقات اما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه هو السكون الزماني لا غيره واما لاجل عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو بط لما تقدم من ان السكون كالحركة انما يتحقق في زمان لا في آن الحصه وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول اذ ليس فيه حركة الحصه ولم يحتج الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ممانعة لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها في ازمنها لازم مثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل من اول هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية وحد ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحدود للوسطى لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقات وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون او السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فانها لا حركة لها في آن الملاقات اما القطعية فظ واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة

في شيء فلا يتحقق فيه التوسطية ايض فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن
الملاقاة فيلزم سكونها فيه قطعا فاتضح الفرق وزال الاستبعاد وهذا
تلخيص ما افاده بعض الشارحين اقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل في آن
الملاقاة كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون
من ان الحركة التوسطية وان كانت امرا وحدانيا غير منقسم في ذاتها لكنها لا تتحقق
ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على نعت الانطباق والاكوان الآنية
التي تكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية المتصلة
وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في تعريف الحركة التوسطية
المذكورة في مباحث الحركة والسكون وفي كونها فاعلة للامر المتصل القطعي الذي
حدوده آنية متأخرة وجودها عن وجود المتأخر عن وجود راسمه حق النظر
يعلم انها مما لا توجد الا في الزمان ثم قال في ذلك الشه المتقدم في بيان نقض السكون
الزماني للجبل والحبة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا
القول اما الجبل فلانه لا يتعدد الميل فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر بداية الى
الانتهاء مقتضي لحركة له لذلك فلا سكون له اصلا واما الحبة فانها وان حصل
فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان للسكون بل هما
يجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتية احدهما وهو الميل الصاعد و
عرضية الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر المرفوع الى فوق يحس
منه الرافع ميلا هابطا وهو ميله الذاتي الطبيعي ويحس منه من وضع يده عليه
في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع انتهى واعترض
عليه الشارح الجديد بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل
بما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط
للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع بين
واجاب عنه السيد المحشي قدس سره بقوله لعله تسامح فاطلق على الميل القسري
الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون حاصلا فيها
ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعية بلا شبهة اقول اما حمله الميل العرضي
في كلامه ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد جدا لان اطلاقه الذاتية على الميل
الصاعد للحبة الواقع في كلامه مقابلا للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة

فهذا لا يكون قسريا ولما سمى الميل الهابط للحبة على الميل الصاعد للحجر المرفوع
وهو عرض بلا خلاف فهذا ايضا على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة بانه
طبيعي فطبيعي بط فان ميلها الطبيعي ليس بهذا النحو من الاسراع وان اختلج في صدرك
شيء فافرض الحبة في غاية الصغر وبهذا الوجه جاز بعينه في بيان ان ميلها الهابط
ليس قسريا ايضا بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ايضا طبيعية للجسم المقسور
فاندفع به بحث الشه ايضا عن كلامه فالخلل في كلامه ينحصر فيما ذكرناه من القول
بالسكون الآني في الحبة ثم بتحقق الحركة التوسطية للجبل في آن الملاقاة وكلاهما
باطلان كما علمت فالحق من الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحبة المذكورة
وان انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا يلزم
منه سكون الذاتي والحركة الوضعية كحركة ساكن السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين
الملاقاة وان كانت الحبة ساكنة فلا تدافع بهذا اصوب الاجوبة عن هذا
النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بالتزام وقوف الجبل في الجو لانه وان كان
مستبعدا لكنه ممكن ساق اليه البرهان وتارة بان السكون حاصل للحبة بوصول
رجحه اليها والملاقاة بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا
محذور بهذا ما تيسر لنا الآن في الكلام في هذا المقام ولعل حجة نفاة السكون
اقرب الى الطبايع والافهام في ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات
ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبدا قريبا للحركة الذاتية لا العرضية
لانها لا تحتاج الى مبدا لها بالذات كحركات المتمكنات والمحمولات من الكواكب و
التداوير والخوارج من حيث هي كذلك فيقول لان الحركة الذاتية لو لم تكن ارادية
لكانت اما طبيعية او قسرية والتالي بط فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة واما بطلان التالي فبقوله لا جائز ان
تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة
ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة في غير المستدير كما
في الحواشي الحجرية كلها مطابقة لما سيذكر وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستديرة
مح اما انه لا يمكن هربا فلان كل نقطة اي حد آنيا كان او وضعيا واما
قول بعض الشراح انما ترك الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة لجسم عن وضع
تتوجه اليه بعينه كما نقله عن الشه الجديد وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الازمنة

كما يجوز ذلك باعتبار الاغراض على تقدير كونها ارادية مدفوع بما ستعلم
يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة متحركة عنها اليها فاذا كان ترك الجسم اياه
هربا بالطبع كان طلبه اياه توجها بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه
بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع مهروبا لان الهرب عن الشيء بالطبع
استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة المستديرة الارادية
بان يكون وضع واحد مرادا وغير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كان
المبدأ لتلك الحركة اختلاف اغراض ودواع كما في غير الفلك او كان المط
من الحركة حفظ كمال بقدر الامكان وابقاءه كلي بتوارد الامثال
والاشباه كما في الفلك كما سيأتي بيانه قال الشارح الجديد لانم ان ترك الوضع
هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع
اعادة المعدوم اقول ترك امر شخصي وطلب اخر من نوعه لعبث لا
لا يستند الى الطبيعة لعدم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع
فرض ثانيا وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية لكان ذلك الهرب عنه بعينه
طلبا له واما انها ليست طالبة اي طلبا لحالة ملائمة فان طلب كل حد
بالحركة المستديرة هرب والتوجه الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هربا
عنه قيل عليه كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة يتوجه
اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه في الحواشي
الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام في التوجه
اذا اخذت استغراقية لئلا يجري في المستقيمة وتارة بان المتوجه اليه بالذات
في المستقيمة ليس الا المنتهى لان الحدود والتوجه حينئذ لا التوجه اليها كذلك
اقول والاولى في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة لا تكون منسوبة
الى الطبيعة وحدها بل هي حركة احوال غير طبيعية لا محالة اما في الكيف
كما اذا سخن الماء بالقسر واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا
واما في المكان اذا انقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت محركة
في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية بحسب درجات
القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة
مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة

بل حصلت

بل حصلت حالة اخرى وهو الحصول في حيز وما لم يبق احد اجزاء العلة لم تبق العلة
فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا بالشيء واحد وجهة واحدة لان
الطبيعة اذا وصلت بالجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة وبه تسكنه واعترض عليه اما
اولا فبانه انما يلزم السكون اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها
اليه واما اذا كان المط بالطبع نفس الحركة فلا واجيب في المشهور على ما في بعض
الشروح مذكور بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فلانها لذاتها تقتضي
التأدي الى الغير فيكون المط ذلك الغير اقول فيه قصور لانا لانم ان الحركة ليست
كمالا مط لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي الذي ليس له كمال منتظر الا استيفاء الاوضاع
والاين على التعاقب تكون حركته مطلوبة لذاتها لانها نفس استيفاءات نوع
ما يمكن ان يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال اخر كما صرح به الشيخ في الشفاء
فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم الا ويكون الجسم على حالة
غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك وبازاء كل حالة غير طبيعية
منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة الغير الطبيعية يكون
لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا فلا يخلو اما ان يقبل ويتلبس
اولا لا سبيل الى الثاني والا لزم دوام القسر والتعطيل في الطبيعة دائما
وليس في الطبايع شيء معطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس هذا موضعه
فبقي الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا
فيما قيل من انه لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل تلك
الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت
له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا
ايضا مدفوع لعدم جريانه في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاعتراض
السابق والمفروض ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم انقطاعها
على اسلوبهم ولا جائز ان تكون قسرية لان القسرية على خلاف ذلك ميل
يقتضيه الطبع بحيث لولا الطبع فلا قسر ولان الفاعل في الحركة القسرية هو طبيعة
المقسور باعداد القاسر لها قوة يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا
لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند الحركة القسرية اما
طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة المستديرة فاذا لم تكن طبيعية

فلا تكون قسرية فهي ارادية وقد ورد في القرآن والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها وفي الصحيفة الكاملة لمولانا علي بن الحسين رضي الله عنهما قوله في مخاطبة القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف في فلك التدبير يدل دلالة تامة على ذلك لان الاتصاف بالطاعة والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فالاختلاف في الافاعيل لازم اختلاف اختيارات المنبعث عن اختلاف الدواعي والاغراض لا انه لازم نفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد منه والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها في جسمها ليس يخالف لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كانت شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطلميوس هذا المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلب المختار الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسره بذلك ابو العباس احمد بن علي [illegible] فقال اراد بذلك ان الفلك بحسب النطق عند الفلاسفة الذي يختار ابدا بالقوة النفس الناطقة التي فيه وامنه مع ذلك من التغاير والاستحالة لزوم النظام الذي هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق من اختياره وطبعه ثم اكد صاحب الشفاء قدس الله نفسه وروح رمسه وزاده بيانا وقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة تكون موجودة اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى

طبيعة

طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة واختيار ولا يمكن ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفسه يتجدد بتصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدا حركته طبيعية وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة

في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون محركة مجردة عن المادة لما ثبت كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير بمعنى ان مبدا حركته ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفس مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا يكون جرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان دلالة المذكورة في اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدائها واما من جهة غايتها وغرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه لا مولد له ولا تغذي اذ لا كون له ليكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم له ولا خرق اذ لا تولد له ليكون غرضه غضبيا والاغراض بما هي حيوانية لا تخرج عن هذين فلها مراد عقلي وارادة كلية فلها نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناه وغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فمبداء حركته نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشر للتحريك له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختارها المص وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فله لا محالة قوة تقوى على غير المتناهي من الافعال ولك ان تعلم ان النهاية واللانهاية انما تلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقداري او منفصلا وهو العددي والمقدار نفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري والعددي في الازدياد

فقد يمكن فيه فرض اللانهاية العددي في الانتقاص واما الشيء الذي ليس
من باب الكم كالقوى فتفرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه
او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى
ايضا بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية واما
الثاني فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة امور
الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل
منها انما يتحقق ويعلم بان تفرض رماة متفاوتة القوى في سرعة الرمي
وبطؤه فيختلف لاجله ازمنة قطع سهامهم مسافة معينة ثم تفرض
رماة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو وقصره فيختلف
ايضا ازمنة حركات سهامهم في الهواء ثم تفرض رماة متفاوتة القوى
في كثرة صدور رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القدر انما يكون
بالشدة فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم منه
ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا بامتناع
تحريك الله تعالى جسما على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا ويتصور اسرع منها
عن قوة اشد فاذا حرك الواجب تعالى جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع
منها وهو باطل اذ لو تحققت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في لا زمان وهو
مح والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل
فغير المتناهية منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدة
فالتي عدد عملها اكثر اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية منها ما يصدر عنها اعمال
غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادي حركات الافلاك وان لم تكن غير متناهية
بحسب الشدة لكنها غير متناهية عندهم بحسب المدة والعدة هذا هو بيان
الصغرى واما بيان الكبرى فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية
لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم
حسب سريان الصورة المقدارية فيها وانما قيدناها بذلك لان الكلام
في الافلاك ولا شك ان قواها اذا كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها
ولئلا ينتقض الحكم الاتي بالقوى النباتية او الحيوانية والحالة في الاجسام كالقوة
الالية الغير المنقسمة بانفسها فهي قابلة حسب تجزي الجسم الى اجزاء تكون

كل واحد

كل واحد منها جسما للتجزي الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم
على جزء من اثر الكل بحيث يكون نسبة جزء القوة واثر المقوى عليه في جزء الجسم
الى كل القوة واثر المقوى في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا
قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار وذلك
لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل الجزء من القوة تقوى على شيء
والجملة تقوى على جميع تلك الاشياء والا اي وان لم يكن اثر جزء القوة قوة
فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء المقدارية لكل
جزء اثر كل القوة وهو لا يخ اما ان لا يقوى الجزء على شيء اصلا فلزم ان لا يكون جزء
القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا للكل في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء المقدارية
لكل هذا خلف او يقوى على ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا
للكل منها في التاثير هذا خلف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة اثر كلها ان كان
بالنسبة الى كل الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم عدم
كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن لها اثر بالنسبة الى جزء الجسم وان كان
بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا نم
لزوم المساوات بين الجزء والكل لو كان تاثير الجزء في الجزء كتاثير الكل في الكل
قلنا وقد سبق الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون
فيها متخالفة بعضها تعاوق بعضا فلا تفاوت بين جزء القوة في جزء الجسم البسيط
وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره لعدم المعاوقة فان التفاوت
بحسب القابل ليس الا في الحركات القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية
فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجة على طبيعة الجسم الا بحسب القوة المحركة و
ضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك
الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر
اطوع حيث لا معاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة الجسم تاثير في
التحريك حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء
القوة مثل تاثير كلها سواء كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساوات
الاضعف للاقوى فظهر ان القوى الجسمانية يقوى الجزء منها على ما يقوى عليه كلها
ومتى كان كذلك فالمجموع اي كل القوة لا تقوى على غير المتناهي لان الجزء منها انما

اما ان يقوى على جملة متناهية من مبداء معين او على جملة غير متناهية
والثاني بط اذ المجموع يقوى من ذلك المبداء على ما هو زائد فيلزم الزيادة
على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض وقوع
التحريكين من مبداء معين هف واشبه ما قيل في فائدة تقييد الغير المتناهي
بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا
اذا اجزاء مفروضة متصلة بحدود والزيادة على غير المتناهي بهذا المعنى
بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك كالمائة الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه يتطرق
فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا حكم الشهور المتضاعفة الى غير النهاية
لازدياد احديهما على الاخرى لا من حيث ان المجموع كل منهما زمان مطابق
للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها بل من حيث ان عروض العدد لاجزائه
المفروضة بحسب الاعتبار صيرها شهورا او سنين واخرجها عن نعت الاتصال
والاتساق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة
للامتداد الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيل لان هذا الامتداد مما يقبل
الانقسام انحاء مختلفة الى غير النهاية فلا محالة يكون كل واحد من احاد بعض
الانقسامات مشتملة على عدة من احاد بعض اخر كالسنين والشهور وكذا
اتصف الحركة الفلكية بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين
اي باعتبار وحدتها الاتصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة
فلا يكون الزيادة على غير المتناهي باعتبار الاول دون الثاني وقد يفسر اتساق
النظام بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع
الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة الغير المتناهي في جهة
تناهيه لجوازها بل وقوعها كسلسلتين من حوادث الغير المتناهية مبتدئتين
من مبدئين مختلفين والدليل عليه ان المص لم يقيد الزيادة بكونها في جهة
عدم التناهي وفيه بعد المساعدة على دلالة اللفظ عليه ان اعتبار وقوع
التحريكين من مبداء واحد كما فعله المص يغني عن ذكر هذا القيد قيل لا نم ان
التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبداء المفروض حتى يلزم المح لم لا يجوز
ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطوء اقول

لما كان

81

لما كان تفاوت القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق
في امرين منها يكون التفاوت بالاخر فاذا فرضنا قوتين احديهما جزء الاخرى
في شيئين متساويين تحركانهما في مسافة من مبداء محدود واستوتا في الشدة
(في شيئين صح)
وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور مع الاتفاق في الشدة
والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الاخر فعلم
ان الجزء يقوى على حركة متناهية والجزء الاخر مثله فالمجموع لا يقوى الا على متناهي
لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية
لا لما قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الانقسام
في الاجزاء الواهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانفكاك
بزعمهم بل لان الانقسام سواء كان خارجيا او وهميا لا يكون الا متناهيا
لتحقق مسابقها والاجزاء الفرضية الصرفية لا اثر لها لعدم وجودها لا في
الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا يوجب اللاتناهي فثبت ان
كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا
ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي سلسلة من جهة ازدياد سلسلة
اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والا لزم على الفلاسفة
الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها كل يوم واجيب عنه بان
المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ههنا هي القوة وهي موجودة في الحال
بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في حال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة
والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم بتناهي القوة من جهة الزيادة
والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجب للتناهي
فالاشكال باق بحاله والجواب الحق هو ان عدم التناهي في شيء غير مانع
من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل انما يوصف شيء بهما وبا
للاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين اذ الزيادة والنقص لما
كانتا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي ولا
ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون
فالحكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المرتبات الموجودة
فذلك لامر اخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة تلينا واذا اتقنت

هذا ما نقول في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي تحريك
في ازديادها لكل منهما في جهة على حدة لم تكن الاستدلال بالازدياد على وجوب
التناهي سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا يقتضي تناهي تناهي
الجهة الاخرى كما مر واما ان الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا
المقتضيين للتفاوت فيها بحسب طبيعتها لما كانت متحدة المبدأ في امتدادها
فلا بد من التفاوت فيها في الجهة الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة ايضا
الايراد الثاني هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية
هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس
المفارقة انما حاولت بتحريك جسمها لكونها في كمالاتها بالقوة والافلاك ح
بما لها التحريكية فهي مفتقرة الى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل لتخرج به
كمالات النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء من مبدأ عقلي
مع انهم حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها
عن مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية
كما ستقف عليه واجيب عنه بان التحريك السماء مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ
قريب هو النفس يكون من اول التحريك امر جسمانيا لا ينافي ان يكون
للتحريك مبدأ اخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية عللا
غائية في حركات الافلاك ومهية العلة الغائية هي علة فاعلية لفاعلية
الفاعل وعلة غائية للفعل فهي باعتبار الاول مبدأ بعيد للفعل وباعتبار
الثاني مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك محركين نفسي وعقلي
فالمراد الفاعل والغاية وهما مبدآن قريبان وما وجد من ان المحرك للفلك
اما النفس واما العقل فالمراد الفاعل مطلقا الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية
للهيولى الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة
غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع الزمان
على تقدير صحة الدليل المذكور لا جزائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتجزية
الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل للحركة الغير المتناهية
فاذا كان جزؤه غير متناهي لحركة يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك
كانت حركة الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجزئين المتناهيين

فيلزم

فيلزم انقطاع الزمان ايضا والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها
في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع الاشياء و
اما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول
الصورة او الهيئات فيها بمعنى كونها قابلة للامور الغير المتناهية انما يحصل
لها من جهة حصول كل صورة او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى
في ذاتها غير متناهية لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير قابلة في
المتناهية وكذلك قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها
من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا
القبول للحركة مطلقا اعم من ان تكون واحدة او كثيرة متناهية او غير متناهية
هذا ما يخطر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل لامتنع ان يكون القوة المنطبعة
الفلكية ملاصقا للتحريكات الفلكية الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء
والاشارات وغيرهما ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال تنفعل عن المبدأ
العقلي وتفعل في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التأثير الغير المتناهي
على سبيل المبدائية والاستقلال لا التأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة
والانفعالات الغير المتناهية فان بين هذه الموانع فرقا وامتناع واحد
منها لا يؤدي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي
الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس ان دوران الافلاك مختلفة
بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة على الكرة العظمى قوية على دورات اكثر
مما تقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين
ومن تناهيهما تناهي الحركتين والجواب ان التفاوت بين المفارقة المحركة
للافلاك بحسب الشدة وتناهيها بحسب الشدة لا يوجب تناهيها بحسب المدة
لا يجري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما واتحاد مهيتهما
فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها مختلفة
الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الاخر لجواز كونها لاختلاف
جواهرها مبادي الامور المختلفة بالشدة والضعف كحركات المختلفة
بالسرعة والبطوء متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض لو خليت
وطبعها لكان يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان السكون لكونه عدميا

يبس فعلا صادرا عن القوة بغير معيد لانه يجب ان السكون عدمي لكن
حصول الجسم في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك
مستفاد من قوته الطبيعية فالحق في الجواب عدم تسليم صدور السكون اللازم
عن الطبيعة الارضية بالاستقلال حتى يلزم تخلف بل صدوره عنها بامداد السماويات
وما فوقها واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان القوة الجسمانية
لا يجوز ان يقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما قوله ان القوة الغير المتناهية لو
حركت جسما بلا فتور لتمّها مسافة وحركته اخرى متناهية فلزمانيهما بالضرورة
نسبة وكذا السرعة حركتيهما وبطؤهما فنسبة تأثير الغير المتناهي الى اثره الى
تأثير المتناهي اثره نسبة متناهي التأثير الى متناهيه الثاني قوله لو فرض قوة
تحرك جسما من مبدأ مفروض حركات لا يتناهى وتحرك بمثل تلك القوة اصغر
منه واقل ميلا عن ذلك المبدأ مساويا مع تحريكات الاول شدة وعدة
فيتفاوت المدة بالضرورة والا استوت العشرة على قليل التمانع وكثيره وهذا
مح وكان التفاوت في الاخر اقوى في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما
مشترك والاخر مختص اما النظر المشترك بينهما جريانهما في القوى المجردة
فيلزم ان لا تنسب حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او
جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية ولا بد في تجددها من حركة دورية
سرمدية اخرى والكلام عائد فيها وفي محركها ايضا فلا بد ان يكون في الوجود
طبقات من الحركات والمحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول
فهو ان التفاوت بين القوتين الغير المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل
لا بحسب المدة او في العدة دون الشدة لعدم امكان حركة غير متناهية في
السرعة كما مر فيكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية
من جهة الاخريين المدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم الدعوى
لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه الشيخ الرئيس في النمط الثالث
من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية بقوة غير متناهية
اذ قد علمت ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاختلاف
بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية انما هو بحسب القوة المحركة وضعفا الاخير
والله اعلم بحقائق الامور
في ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية

ما ثبت

ما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين
في هذا الفصل ان لها قوة تدرك الجزئيات كالقوة الخيالية التي لنفوسنا في
كون كل منهما لارتسام الجزئيات الادراكية الا ان الخيال مختص بعضو لائق
له هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة بشيء من اجزاء الفلك بل سارية
في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض وسميتها النفس المنطبعة
من باب التسامح لامتناع كون شيء واحد ذا نفسين واعني ذا ذاتين ولاستحالة
تقوم المادة بصورتين جوهريتين فعال لان التحريكات الاختيارية الجزئية
الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات
الاختيارية انما توجد بارادة تابعة لشوق منبعث من تصور جزئي
كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل لتلك الحركة ولا بد له ايضا من التصديق
بترتب الغاية او ما في حكم التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فللحركة
الاختيارية مبادٍ مترتبة ابعدها عن الفعل قوته المدركة وهي اما الخيال
او الوهم كما في غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة
الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة او المنافرة وهو غير الادراك لتحقق الادراك
بدونه ثم الارادة والكراهة وهي مبدأ العزم او الاجماع التي تصمم بعد التردد
والدليل على مغايرتهما للشوق ارادة الانسان تناول ما لا تشتهيه بسبب داعٍ
عقلي او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعضهم الى ان الارادة شوق
متأكد وليس نوعا اخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا
المقام اذا تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية
لا يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي منبعث عن رأي جزئي
فلو حصل لنا رأي كلي وانبعث لنا منه شوق كلي استتبع ارادة كلية
لم يكن هذا الرأي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا
في صدور الحركة الارادية الجزئية بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي
صدور الحركة الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات
على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم
الترجيح بلا مرجح واذا ثبت ان مبدأ الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب
للفلك له تصورات جزئية وكل ما له تصور جزئي فهو جسماني قيل هذا لا يصح على الاصل

اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترتسم
في النفس اقول مناط الجزئية عندهم انما هو نحو الادراك الاحساسي والعلم الحضوري
فكلما ارتسم في النفس فهو كلي وان تحقق كيفيات كثيرة فذلك التصريح منهم
اما ان يئول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها
كيفية حالة في النفس شخصية متخصصة بالعوارض الذهنية الشخصية تكون
جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او الذهنية كلية فهي باعتبار
انها علم جزئي وباعتبار معلوم كلي لان الصورة الجزئية ترتسم وهي اصغر و
ترتسم وهي اكبر فاما الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة
كصورة الفيل والذبابة او لاختلاف الماخوذ عنه والممتنع كلاهما الصورتان بالصغر
والكبر او لاختلاف محلها المحل من المدرك قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون لاختلاف الاعراض
كالشكل والسواد والبياض اقول فيما يحصل به التفاوت في الكبر والصغر لا شك
انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك فمع الاتفاق في الماهية
ولوازمها لا يكون الاختلاف الا باختلاف المادة عنه ومحله فيه الصورتان
في المقدار ولا دخل المعارض في ذلك لان الاحتياج في تخيلها صغرا او كبيرا
الى اطلاع اعتبار انتزاع عارض في احديهما ليس في الاخرى لا سبيل الى الاول لانا
نتكلم في الصورتين من نوع واحد فانها صورتا شيء واحد فيكونان متحدتي الماهية
لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الماهية بناء على حصول ماهيات الاشياء
في الذهن على ما هو التحقيق ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر و
الكبر لا يجب ان تكون ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لا امر موجود
كجبل من ياقوت بناء على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات
الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منها مرتسمة في موضع
خاله تصور جزئي بخلاف ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة لا محة في الوضع وما هذا
شانه فهو جسماني وههنا شكوك وايرادات يجب التنبيه عليها الاول النقض بصور
الجزئيات عند الباري تعالى مع انتفاء القوة عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب
عنه ان الجزئيات الجسمانية غير مستفادة اليه كما هو المشهور وتحقيق الحقيقة لا يسعه
هذا المقام والثاني ان مقتضى ما استدلوا التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصصه
بمخصص واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا فمم والجواب ان التصور الكلي

مع

84

مع المخصص تصور جزئي فالمخصص المنضمة الى التصور الكلي يجعله تصورات
جزئية الثالث الدليل لا ابتنائه على ان ارتسام الصغير والكبير في المجردات انما
يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة [امتناع] والحركة ما لا مقدار له
صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة الجزئية
لا تخلو عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة ما تقرر من ان المسافة من مشخصاتها
وله مقدار بلا شبهة الرابع انه لو كانت للفلك قوة ترتسم فيها صور الجزئيات
لزم ان لا يتفاوت القوة المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لسريان القوة
المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانعكاس
اقول ويمكن الجواب عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية انما هي كان لها
لوازم حركاتها لان ادراكاتها ليست جزافية وهي لا تتصور الحكمة
الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في ترجيح
بعض المواضع لارتسام صورها فيه دون بعض فنقول صور الحركات مرتسمة
في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة فصورة الحركة
السريعة ترتسم في الجزء البطيء الحركة وكذا الحال صورة كل حركة فلا قوس لما ترتسم
في تلك القوس عظيمها في العظيم وصغيرها في الصغير واما السؤال في لمية
تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السؤال
في لمية تعيين المنطقة للقطبين وقد مر بيانه وان الكلام في ادراكها لوازم
الحركات من الصور الكائنة الفاسدة وعوارضها الحادثة والتسبيع تخصيص
مواضع من الفلك باعتبارها بارتسامها الادراكية فيها فنقول او ضلع المناطق
والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفليات
مما يحصل به امتياز اطراف الفلك بعضها عن بعض وعدم اطلاع البشر
على تفصيل امر لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت لنفس الفلك عالمة بحركاتها
ولوازم حركاتها فلا يخ اما ان يكون بها علوم غير متناهية للكائنات من الحركات
وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتب وجودها واما ان يكون
لها علوم متناهية الكائنات متناهية فان كان الاول فيكون هناك سلسلة
من امور مترتبة غير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث الغير المتناهية وان كانت
غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مرتبة في ذات مدركة فيوجد

فيوجد الغير المتناهي من المترتبات مجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة
الآحاد الغير المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث اليومية
متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لنا ان نجيب عن ذلك
اما على رأي من ذهب الى ان نسب المقادير الافلاك بعضها الى بعض باعتبار ازمنة
عوداتها عددية كما يقرره الرصد فبان النفوس الفلكية في مدارك الافلاك المنطبعة
السارية في اجرامها متناهية لا يوجب تناهي صور الكائنات لوجوب تكرار الوضع
الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها بعد مرور مبلغ
الآلاف الكثيرة على ما اشير بقوله تعالى والسماء ذات الرجع واليه ذهب صاحب
الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية حاصلة في نفوس الافلاك
عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة التكرار اي الحوادث تزول
وتعود الى شبيه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع اعادة المعدوم بالقول القاطع
فاذا كانت نفس الفلكية معتقدة بها على نحو كبريات الاقترانيات او صغريات الا
الاستثنائيات اي انه كلما كان كذا كان كذا او كانت مما يتخيل الامور الجزئية
ويتخيل الوصول الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية والكبريات
الاستثنائية اي الحكم كان كذا او ليس بكذا افاد لها ان تعلم لوازم حركاتها باقتحام
هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه
الكلي ليحصل لها العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئي وهكذا الى ان يعود الاوضاع
بعينها ولا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما لتوجهه
بوداسف التناسخي المنجم لامتناع ذلك التكرار كما تبين في مواضعه واما على رأي
من زعم ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها ادل على
القدرة واعلى في الايجاد لعدم تكرارها وانحصارها ووجوب اعتقادها
هو الاعلى والاشرف في حق الله تعالى وان يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية
والنسب تحقيقية بما لا تدرك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب
المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر باللوح
المحفوظ فقيل انه في رأس كل سنة من سني العالم الالهية بثلثمائة والآف
وستين العام بعده المنجمون ثبت الله في تلك النفوس صور ما اوجده في السنة
الاخرى وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوائل هذه الستين

بلزوم

فبان النفوس الكلية
المنطبعة الحذا
نسخة صح

بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون
اقول الاقرب الى الصواب هو الرأي الاول المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين من مصر
ويونان لان تلك العلوم يجب ان تحصل في نفوس الافلاك اما ان يكون كلية او جزئية
فان كانت كلية فليست في مقصدنا من شيء لان كلا الكلام في النفوس المنطبعة
الفلكية وادراكها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها لتضادها
بعضها مع بعض لا يحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل او الاحساس
اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلا مناطي الاول
وظاهر ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا ويجب تعاقب الاستعدادات وتوارد
الانفعالات واما ان النسبة الصمية ادل على القدرة واعلى في الايجاد فمحل
نظر بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقي الحاكمة بان النغمات
التأليفية العددية النسب اشرف من غيرها ويدل ذلك الا كثر من تفاوت
النغمات الغير المنتظمة والاشعار الغير الموزونة اعلى في القدرة وادل
على كمال صانعها من غير انحصارها المنتظمات والموزونات واما الرموز
القرآنية فلها محامل وتأويلات غير ما ذكره والله تعالى اعلم بحقائق الاسرار
ورموز اياته تم وكمل لله الحمد **الفن الثالث في العنصريات** اي العناصر وما يحدث
منها من المواليد الثلثة وغيرها وهو يشتمل على ستة فصول **فصل**
في البسائط العنصرية وهي اربعة باستقراء اوائل الملموسات ووجدان
عدم خلو الاجسام المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هي
الحرارة والبرودة المقتضيتان لتحركها اما عن الوسط او اليه بالغة الى الغاية
اولا وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هي الرطوبة واليبوسة المقتضيتان
لقبول الاشكال بسهولة او عسر على وجه الكمال او النقص وامتناع اجتماع المتقابلين
الاثنين من كل من القبيلتين في جسم واحد المتقابل بينهما فاذا تركب كل
من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد رطب هو
الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء
فهذه هي امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد واسطقسات
المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات

لكل واحد منها صورة مقومة لماهيته النوعية ووجود هيولا وبغير محسوسة ينبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخلفه الاخر في صورة الطبيعية اي النوعية والا لشغل كل واحد منها بعد فوات امر في صورة النوعية بالطبع حيز ذلك و التالي باطل اذ لا يستقر شيء منها حيث استقر الاخر بل هذا في الاطراف اظهر فالمقدم مثله ولكن ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المتسخن تارة والمتجمد اخرى فان الصورة المائية في الحالتين باقية لانها ترجع الى مقتضاها باقل معاون واذا قيل للماء الحار انه بارد لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد اي ينقلب بعضها الى البعض بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة محصلة من انقلاب كل منها الى ثلثة الباقية اثنى عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر اربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد الى الاخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الستة الاول تكون بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بتوسط او وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جواهرها متكاثفة ولا شك ان الصاعقة مما يغلب عليها الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ انه قد نزل في زمانه مع الهواء مار ازيد على مائة وخمسين رطلا شيء كالحديد وايضا صرحوا بان النار العقوبية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من الانقلابات في ستة امثلة معللا بها على تبدل هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء والهواء واما اللذان بين النار والارض فاحدهما قوله لانا نرى انه ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض المواضع بعد ما تخرج من منابعها وهي صافية جارية مشروبة تتحجر حجرا قريبا تجسم من حجمها في زمان قليل فليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء و بالتبخر والنضوب والا لم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على احد من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب تلك المياه الكثيرة

بالتحجر

بالتحجر ولو جب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كان انعقاده من اجزاء ارضية بغير محسوسة لغاية قلتها للزم ان لا يتكون الا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها سياه كوه وهي قرية من بلدة مراغة من جملة اذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع من الارض خلق الله تعالى فيها قوة معدنية شديد التاثير في التحجر اذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض البلاد اشباح حجرية على هيئة اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها من التشكيل والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وساير امور تتعلق بالانسان وعلى حالات مخصوصة واوضاع فيغلب على الظن ان كانت قرالب انسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم و ثانيهما قوله والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء سيالا فان لطلاب الاكسير في حل الاجسام الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تصعيدها بالاحتراق او السحق ملحا او ما يجري مجراه كالنوشادر ثم اذابتها المياه والاخر ابقاؤها في المياه الحارة وتحليلها ثم ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياه جارية واما اللذان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء كما نرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء ويصير بواسطة برد يصيبه هناك لا لاجل بخار يصعد وينزع اليها من موضع بل يتكاثف الهواء الصحو اكثره او كله ماء و يتقاطر دفعة هذا مما يشاهده كثير من الناس وليس لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء جميعا لازدياد البرد بازدياد والثلوج الموجب لانقلاب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور وليست بشيء منها علة تامة بل لا بد في الاكثر من وجود الموانع و فقدان الشرائط فالمدعي ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به لا انه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يمتحن انقلاب الهواء ماء مما يركب على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد او المملوة للترشيح ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشيح والا لما كان عند الكب وكان الماء الحار اولى لكونه الطف واقبل

للرشح والمشهور بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه المنتشرة في الهواء انجذبت
الى مثالها في البرودة اذ ليس في طبعه ان يتحرك الا الى اسفل ونحن نرى القطرات
في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب
فقد تحقق انه لانقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر حاصل
من تسخين الشمس او النار كما يشاهد من البخار الصاعد من الماء المسخن فان
البخار اجزاء هوائية مكنونة من الماء مستصحبة لاجزاء مائية لطيفة مختلفة
بها واما القرآن بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما
في كور الحدادين فانه اذا الح النفخ عليها وسد الطريق التي يدخل منها الهواء
جديد يحدث فيه نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار
الذي منه السموم المحرق وثانيهما قوله والنار ايضا تنقلب هواء كما يشاهد
في المصباح فان شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحرك الى مكانها الطبيعي
على سمت خط مستقيم قائم لانه اقرب الى الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذلك
اعلم ان المص لما اثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى البعض الذي
يدل على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتسليمها
لامرائه لكن لئلا يلزم انقلاب بالحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية
لورود الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج على المركب منها لئلا يلزم
انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ من بعض اهل زمانه و
ذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر امور زائدة
على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول ايضا الكيفيات
العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في الكيفيات اي تزول
عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل التسخين والتبريد في الماء مثلا مع
بقاء الصور النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين فلولا المغايرة بين الصورة
والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانه محال ولا يخفى ان المط
الذي هو المغايرة بين صور العناصر وكيفياتها انما يحصل بارادة الاطلاق العام
من المقدمة المذكورة فما اعترض عليه بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها
وكذا زوال الصورة المائية والارضية بزوال الميعان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيا
للمدعى لما تحقق ان المطلقتين لا يتنافيان وانما يتوجه لو كان المراد منها الدوام

وهو

وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط من العنصريات حقيقية كانت كما في
المزاج الاول او اضافية كما في المزاج الثانوي اذا تصغرت قال القرشي في شرح القانون
تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان المجموع الى
التصغر هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال
بدونه وذلك لان الشيخ نفسه يعترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تلك قوى الحا
حارة والباردة والرطبة واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه الشيرازي بقوله
ان مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا اثر لها الى الدماغ و
كذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا اثر لها الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على
حد ما كانت هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو باطل
بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل للكل
منا كيفية مناسبة للصحة وتلك الكيفية عرض موجود في عناصر متصغرة الاجزاء
واقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية
الى المحل الاخر حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المزاج الثالث الحادث في كل منهما
حاصلا من تصغر اجزائهما وان كانت تلك اجزاء المتصغرة محلا لهذا المزاج وليس
هذا من ذلك واجتمعت وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بتقويها المتضادة
قد علمت ان الصورة النوعية في الجسم مبدا الاثار ومصدر الافعال عنه كما هو راي
جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما
يجاورها الصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال
في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام
الا يرى ان النار لا تسخن الاماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها
وكذا الماء لا يبرد الا ماله نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين جسمين
بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما لكان ابلغ والمماسة انما يكون بالسطوح
ولا شك ان السطوح كلما كان اكثر كانت المماسة بها اتم والتفاعل اكمل
وكثرة السطوح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية
التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة اذا تصغرت اجزاؤها جدا
واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وفعل صورة كل
منها في مادة الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة واشار المص الى اختياره هذا المذهب

لكيفياتها

بقوله بقوتها المتضادة اى فى فان اطلاق القوة على الصورة شايع وكسرت
سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر المتضادة لكيفيتها متى نقص العنصر
البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار وتزول تلك الكيفية التى هى الحرارة
الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس
فيحصل من افاعيل صورة العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات موادها كيفية
متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اى المتى لغة اذ لو حمل هذا التضاد
على الحقيق الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف لم يكن متناولا للمزاج
الثانى الواقع بين اسطقسات متمزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة
بحسب المزاج الاول بحيث اذا اضيفت الى اليه واحدة من المتقابلتين عدت
من الاخرى فيستحسن بالقياس الى البارد ونستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال
فى الرطوبة واليبوسة متشابهة فى اجزائه فى اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه
ممتازا اما بحقيقة او بهويته عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة
بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية فى النوع وهذا
معنى تشابهها هى وهى المزاج يعنى ان هذه الكيفية المتشابهة يسمى مزاجا
واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه الاول انا لا نم ان التفاعل بين الاجسام
لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما فى تاثير الشمس ما يقابلها بالتسخين
والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا المبصر فى الباصرة واذا جوز الفعل من جانب
الصواب ان يترك ههنا الاجتماع والتقول على الملابسة فيقال الكلام فى اجزاء
الممتزج وهى لا محة متلاقية وبشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر فى بعض الا تأثر
عنه الا بالتلاقى والتماس فلا يتجه ان التأثير والتأثر بينهما بلا تلاق محتمل
فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده الثانى ان المحذور المهروب عنه للناشى
من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة
انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها
فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا فى التأثير فيلزم
اجتماع الكيفية الكاسرة مع محادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز
ان يكونا متعاقبين ولا ينقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا والشرط يجب ان يجتمع
مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع

الانكسار

88

مع الانكسار وانه مح لا يقى المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور ولا نا نقول
الكسر للمادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها والجواب عنه ان الصورة فى كل منهما فاعلة
والكيفية فيه معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع محادثة المنكسرة فالكاسرة ان اريد
به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهى لا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان
اريد به الصورة الفاعلة فهى يجتمعه معه ولا محذور فى ذلك بل الانسب بالزامهم
ان يوجد شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته فى مادة
ذلك الاخر لا فى مادته كما هو المشهور يحدث كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة
حاصلة من تاثير صورة العنصر المحال واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب
ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرا الثالث ان الماء الحار اذا اختلط
بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المح ان يقال للماء صورة توجب الحرارة واخرى
البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسرة البرودة هى الكيفية
دون الصورة اقول فى الجواب انه لا مانع من افادة الصورة المائية فى مادتها او مادة
جسم اخر من نوعه حرارة لا لاجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الامر وقس بالحركة
الصاعدة للجسم الثقيل الصادر عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة
مع عدم القسر وقد علمت ان الفاعل فى الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد
القاسر اياها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت
الصورة الفائضة عليه من المبدإ الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة الطب
ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب
ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض مما اورده
الامام الرازى على كلام الشيخ فى الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسى
فى الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه اعدل الامزجة
على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء ما يتعلق بها النفس
اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس
هو المزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة
فيها من التساوى فهى اول شىء تتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس يحتاج
بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصى والنوعى اولا الى العضو

بحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يتلوها وهو
الكبد والى عضو بعدهما لان يصير مبداء للحس والحركة وهو الدماغ ثم الى ساير
الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى
ان ينتهي الى جلد الانملة وبغيره فيستقيم مع ذلك الشخص على التفصيل
المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات
وهذا ايضا مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح و
القلب احر ما في البدن خارجان جدا مايلان الى الافراط وتخفيفا ان غالبا
على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما ينافيه
فنقول اقول لعمري ان كلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة والصواب
وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل
الاعتدال لهما تقتضي ذلك ومعنى غلبة الخفيف على الارواح انها كذلك بالاضافة
الى امزجة الاعضاء ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة على جسم
لا ينافي كونه اقرب الى التساوي من جسم اخر لا يكون كذلك لجواز ان يكون الغلبة
للخفة اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم من جوز كون الحرارة والخفة غالبة
على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف
ثم قال بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي
فان تعلق النفس انما هو بجميع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير
والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء البتة فالمزاج المعد لفيضان النفس
ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء
وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان تعلق
النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث اخر وانما ذهبوا اليه لان تعلق النفس
للبدن للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة
من الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في
الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما كان اتم
كان النسبة الى المبداء اكمل والصورة الفايضة عليه افضل وجب ان يكون
الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصورة لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك

فنقول

89

تحقيق حق في هذا المقام

فنقول ليس في الاعتدال الا التحقق صورة وبمجرد ذلك لا يكفي في فيضانها
بل لا بد مع ذلك ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس
كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور والتحقيق الحق
في هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي
اظهار شيء من خبايا هذا المبحث الذي هو مضلة الافهام ومزلة الاقدام
وهو ان للنفس الى بدنها الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية
وكثرة من جهة كونه ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي
وتعلق تفصيلي ومنشاء تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد المتميز
عن امزجة باقي الانواع ومنشاء تعلقها التفصيلي هو امزجة العضوي فكما
ان اعدل الامزجة النوعية هو مزاج الانسان واعدل امزجة الاعضاء روحه
البخاري اللطيف فكذلك النفس الفايضة عليه اجمالا وعلى روحه البخاري
وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب ان يكون اشرف النفوس انما هو
بجميع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان
المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج الارواح فهو بالنظر الى
الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات
نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع
اجزائه حيوان واحد له نظام واحد وهو انسب النظامات الممكنة فيكون
صادرا عن الواحد الحق بلا توسط شيء اصلا وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة
لا ينافي صدوره عن المبداء الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من
ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان للعالم على هذا المعتقد جهتين
جهة واحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال و
التفصيل فبالنظر الى جهة وحدته حكم بانه يستند بالذات الى الواحد الحق
تعالى من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على
الترتيب السببي والمسببي بان ابسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى
الفاعل الحق ثم يتلوه من الصدور ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى
ان ينتهي الى اقصى الوجود فمقصد الحكماء في اثبات العقول والوسائط وعدم
نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى الباري انما هو لتصحيح صدور العالم بالجهة الكثرتية

بخ ل

كثرته وتفصيله وعدم مناسبة لبعض اجزائه الا بتوسط بعض اخر لئلا ينثلم
بصدورها اولا بلا مناسبة احديته ووحدته لا في وتقدس لا باعتبار جهة
وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد
النفع واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير من المواضع الرابع انهم قالوا
ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه اشكال لان مزاج الانسان خروجه
عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة
كان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال
في الرطوبة واليبوسة واجاب عنه العلامة الدواني على ما رأيته في مسودة
بخطه ان خروجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة اعني بذلك ان الخارج
في الاعتدال في اي طريق يفرض الى حد ما بمنزلة دائرة وهو عرض مزاج الانسان
انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون
عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة و
المصرح به في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ النسبة في مراتب عرض المزاج
كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج عن الاعتدال الحقيقي
انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك انما يستقيم اذا كان
العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة
مع حفظ النسبة في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال
الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة
خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة
الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل
هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها مع
رعاية النسب بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف مع تبطل
ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية
انتهى لا يقال كل من المعتدل الطبي قسمة بعينه بالنسبة الى اربعة النوع
والصنف والشخص والعضو وبعينه كل من هذه الاربعة الى الاخر تارة
والى خارج اخرى على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية
للخروج بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل

داخلة

داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول لا نم ذلك
فان الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا يجب تحققه
سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض فيما بين المراتب
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج المفروضة
الوقوع في سائر الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كميات
العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع
واما ثانيا فلما مر من غلبة العنصر من الثقيلين على بدن الانسان الموجبة
لغلبة البرودة على مزاجه وانما خروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب
تارة الى طرف وتارة الى اخر وقد بقي في المبحث بعد محلي والاولى ان يجاب
عن ذلك ان كون الاحر من الانسان والابرد منه اعدل حين خروجه عند
الاعتدال الحقيقي الى احدى الفاعلتين انما يلزم اذا لم يكن لشيء منهما اخرج
منه عن الاعتدال في احدى المنفعلتين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل**
في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين
الارض والسماء ويقال لها الاثار العلوية ايضا واعلم انه اذا وقعت القوى
الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى فحركها وخلطها وحصل
من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فانه اذا هيج الفلك بسخونة
بحرارته وبخه من الاجسام المائية ودخن من الاجسام الارضية واثار اجزاء
اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية كذلك وهو
الدخان حصل بتوسطها ما يحدث في الجو والارض من الغيم والمطر والثلج
والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح
وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتلال في
سحاب وعوارضه نعم العون على ادراك ماهيته نحو وكثير من حوادثه بل التدبير
فيما يرتفع من ارض معدة الانسان الى زمهرير دماغه ثم ينزل منه وتعقب
وجهه يعين على ذلك كسائر الامور الانفسية على الاحكام الافاقية ومن
اراد ان يشير الى كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق
بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان ما يجاور
الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما باعتبار مخالطة الابخرة وعدمها



المنقسمة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس من
وجه الارض وعدمه في احديهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الآخر
المستفيد كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهي التي ينقطع
عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة لوجود المقتضي لها وانقطاع المانع
فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من
شانه التكثيف اليه في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد
قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر لانعقاده الحاصل من التكاثف الموجب
للثقل والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما يكون
مستديرا كالكرة المتحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فينمحق
الزوايا عن جوانب القطرات فتصير مستديرات وان كان البرودة قويا
فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرشية قبل اجتماعها وتشكل
القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله ينزل السحاب
ثلجا وان لم يصل قبله بل وصله بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فيهرب منه
البرد ويلتجي الى الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فينجمد وينزل
بردا بفتح الراء وكثيرا ما يحصل في البلاد الحارة ثم يبرد وبه كما ذكرنا و
اما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة
للصعود فاما ان يكون كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة
البرد ويسمى ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار فقد صعد من اسافل
بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كان مكبة موضوعة على وهدة و
كان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي
كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد بل يكون متبددا ويسمى ضبابا ادنى ظار
ولا حصل لطافته يزول سريعا لوصول ادنى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا
ضربه البرد في الليل فينزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء لا يحس
بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم ينجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع
وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع
كالنسبة بين المطر والثلج وربما تخلخل الهواء لنفسه من غير تغيرات كثيرة
لشدة البرد فاستحال الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المص التسبب فيما قبل

بالاكثري

91

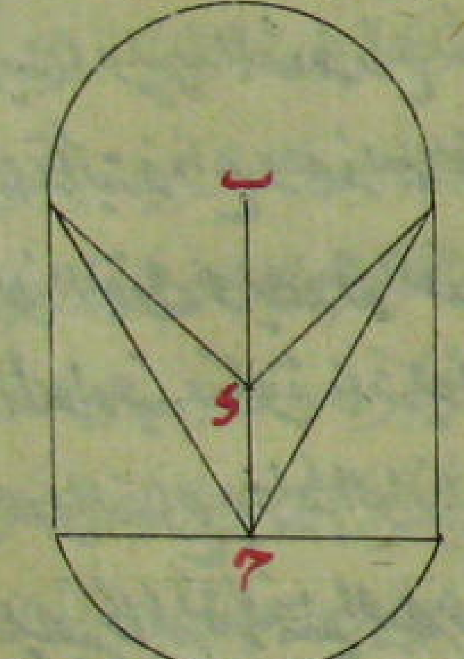
بالاكثري قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف
البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان
اذا احتبس بين السحاب بان ارتفع البخار والادخنة كثيرة مختلطة الى
الطبقة الزمهريرية فتكاثف البخار فانعقد سحابا ولا شك ان
مصعد الدخان على شدة لطفه وميله لما صعد من الى العلو بالطبع
لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد
الواصل اليه مزق السحاب صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت
هائل لريح عاصفة وهو الرعد بتمزيقه وربما امتد ذلك لكثرة وصول
المواد وان اشتعل الدخان بقوة التسخين لانه شيء لطيف وفيه
مائية وارضية تحلل فيهما الحرارة والحركة فلا قرب مزاجه من الدهنية فصار
بحيث يشتعل بادنى سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين والتور
الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا وينطفي
بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لا بد له من حركة
الهواء ولا حركته وتغيه فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية على ما يبين ولذلك
يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفي
بسرعة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ
في المتخلخل ولا يحرقه ولا يذهب المنزج فيحرق الذهب في الكيس دونه
لا ما احترق من الذائب وقد اخبر اهل التواتر بان الصاعقة وقعت
في بلدة ولاتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير عبد الله ابن خفيف فاذاب
قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل
شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون
بسبب ان البخار اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة
الزمهريرية واندفع الى السفل فصار لتسخنه بالحركة الموجب لتلطيفه
هواء متحركا وهو الريح وقد يكون لا لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحاب
يعني به تكاثفها اي تصعد عند ارتفاعها الموجب لحركة ما يليها من
الهواء لامتناع الخلاء واليه الاشارة بقوله فيه السحاب من جانب الى
جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لا لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة الى

بالتخلخل

اى تزيد مقداره واعلم ان نسبة التراكم الى السحاب والانبساط الى الهواء من
باب نسبة الشئ الى مايؤل اليه والا فالاولى عكس ذلك اذ المراد منهما
فى هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى واما فائدة من جهة اخرى وهى كل
من القبيلتين يكون مجاورا للمجاور وتتبع المجاور فى الانجذاب والاندفاع
على درجة الضعف وهكذا شيئا فشيئا الى ان يقف وقد يكون بسبب
برد الدخان المتصاعد عند وصوله الى الزمهريرية ونزوله فلذلك كان مبادى
الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التى يتبعها الهواء العالى
وانعطفت رياحا ومن الرياح سموما اى ريحا حارة واما فى شرح القاضى
من قوله اى متكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا فقد صحفها بعضهم
بصيغة المفعول محرقا الاولى ثانية لان موصوفه مفرد مؤنث جميع سمائم
واما السموم بضم السين فهو جمع السم لا حرافة فى لغته بالاشعة السماوية
او لحدوثه من بقية مادة الشهب او لمروره بالارض الحارة جدا لاجل
غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلين قويتين
يلتقيان فيستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك
الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فينضغط تلك الاجزاء بينهما مرتفعة
كانها يلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع والاعصار وربما
اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على ريح مشتعل فيرى نارا
تدور واما قوس قزح فهى انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اى الشمس
فى اجزاء رشية صقيلة صغيرة متقاربة واقعة فى الغمام مختلفة الوضع مستديرة
واما صقالتها فليرتسم منها شئ واما صغرها فليقبل لون النير ولا يقبل شكله
واما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها فى الغمام فلظهور
القوس واما اختلافها فى الوضع فليكون خطوط التى بين البصر وبينها
كلها والتى تنعكس من هذه خطوط الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه
يكون حدوث القوس وتوضيح ذلك انا اذا توهمنا على دائرة الافق من جانب
الغرب نصف كرة الغيم وان دائرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها
مركز الافق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلا للمشرق والذى فوق
الارض منه انما هو ربع الكرة وان النير قد طلع من المشرق ومركزه على الافق

الشرقى

الشرقى وان خطا قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة
الى قطب كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين
نقطتى ج وب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر اى من نقطة د خطوط
الى بسيط الكرة كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فان كل واحد منها
انعكس راجعا من بسيط كرة الغيم الى النير والتقت كلها عند نقطة التقى ط
على خط ج وب وربما يكون ملتقى خطوط نقطة ج كما على الوجه الذى
تحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما داخل الاخر اذا لم يكن
البصر مركزا لذلك السطح الكرى والا لانعكست خطوط كلها اليه لما تقرر
فى المناظر من تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس فيحدث المخروطان فاذا
فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد وهو خط ج وب ورأس
احدهما الداخل البصر عند نقطة د ورأس الاخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما جميعا
دائرة على مبة فيرى فى كل جزء من اجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون
شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان
سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذى يظهر من قاعدتهما نصف دائرة
بالضرورة وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه ويتبين



بالبيان المذكور ان الشمس اذا ارتفعت على الافق
يكون القوس اقل من نصف دائرة
وذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج
من الافق الشرقى فى مثالنا انحط
مركز دائرة القوس الموضوعة على الافق
الغربى واذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الافق من نصف دائرة
وكلما ارتفع ما عليه نقطة ج انحط مركز دائرة القوس وصارت كلها
مائلة الافق الى ان يختفى ولهذه العلة لا يظهر القوس فى الانتصاف
النهار فى الصيف لان الشمس مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط
مركز دائرة القوس انحطاطا مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ويظهر
فى الشتاء والايام القصار فى الانتصاف النهار لان ارتفاع ارتفاع
الشمس ح قليل يمكن معه ان لا ينزل مركز القوس بل ولا يختفى جميع القوس

ويمثل هذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف لانها لا تكون
كذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الافق لا ينعكس
خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة وليعلم
ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا الهالة امر موجود وانما
مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها
خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء
وسواء كانت روية الشيء في المراة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر
من عبارة المصنف لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور
هذه الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس
خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس بحيث ظاهر
رأيناه معنا وهذا احاطه بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امرا موجودا
قائما بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت تكون بخلاف حركتنا فيكون اذا
انتقلنا يمنة يساره واذا انتقلنا يسرة يمنة وايضا فانا اذا دنونا
من القوس بمقدار ما دنت هي ايضا منا بمثال ذلك المقدار مثل ان يكون
بيننا وبينها الف ذراع مثلا فتحركنا نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها
ثمانماية ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي يكون في المرايا ومما يشهد
بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج في ايام الشتاء اذا كان
الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينه رطوبة او يضعف بصره وان يرى
حول السراج دواير الوانها مفرجة وذلك ان الدخان الذي يرتفع من السراج
يصير كالمراة فيمنع البصر عن لحظ النير على استقامة فينعكس من المراة الى
البخار المتصاعد من السراج الى النير من جميع الجهات فيتخيل كالدائرة
فيها تفريج فاذا احدق او قرب من النير لم ير تلك الدواير وكذلك ايضا اذا
نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا
الوانا قوسية فاذا كان من الجائز ان يتخيل كهيئة القوس خيالا لا يستند
الى وجود شيء لم يمتنع مانع ان يكون هذا جائزا من القوس الحادثة من غمام [illegible]
واختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النير والوان الغمام المختلفة
وتوضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى ان ساير الالوان المتوسطة

بين

بين الاسود والابيض انما يحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض
اذا روي بتوسط الاسود او بمخالطة حدثت عن ذلك الالوان الاخر فان
كان النير هو الغالب روي الاحمر وان لم يكن غالبا روي الكراثي والارجواني
وغلبته في الكراثي وفي الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة اكثر
عدم الابصار لانا اذا لم نر الشمس والمضيء ظننا انا نرى شيئا اسود فا
لمكان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان
الذي يكون فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود
بين الغالب والمغلوب نراه كراثيا فاذا مهدنا فنقول اذا راى البصر النير
بتوسط الغمام على تلك الشرائط راى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة
الاول منها هو الدور الخارج الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة
بياضه والثاني وهو الذي دونه كراثي لتوسط الاول والثالث في قلة
السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما يلي الارض
ارجواني والكراثي فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس فانما يرى بمجاورة الاحمر
اللون الكراثي والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي
اكثر بياضا ولما كان دور الاحمر فيه بياض ما والكراثي مائلا الى السواد رؤي
طرف الاحمر لقربه من الكراثي اكثر بياضا ولما كان دور الاحمر فيه بياض ما
والكراثي مائلا الى السواد وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى
طرف الدور الاحمر القريب من الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا قوسان معا
وكل واحدة منها ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرنا في المعايرة الواحدة لكن
وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعني دورها الخارج الذي
يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي والذي يتلوه هذا احمر ولا يبعد
ان يكون احدى القوسين عكس الاخرى واما الهالة فايضا انما يحدث من
ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية صغيرة صقيلة متوسطة في التكاثف
والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليه لقبوله مستديرة اما الصغر والصقالة
فمثل ما مر واما التكاثف فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس
واما الاشفاف فليقوى به البصر عند الانعكاس ولا يضعف واما اختلافها
في الوضع فلتكون خطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي ينعكس من عنده

الخطوط الى النير كلها متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروط رأس احدهما
البصر ورأس الآخر النير وقاعدتها الغمام فيكون بهذه القاعدة لا محالة مستديرة
بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على استقامة
ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منعكسة كل واحد منها
الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة
وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها الخطوط
التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه خطوط متساوية كلها كذلك
اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية بعضها بعضا والتي من الغمام
الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط المار برؤوس المثلثات التي هي
عند الغمام دائرة اضطرار فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك
المناسب لكون الهالة خيالا فاما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا
متخيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من ضوء النير في الغمام
الرقيق حركة موجية مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول
الحجر حركة مستديرة وايضا فان الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف
الهواء المحاذي له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي
للنير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب ترابا
موضوعا على تخت فيبقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنعكس في الموضع
المحيط بالموضع النقي ويحدث دائرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما
السبب في كونها تحت القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو قوة
اسخان الشمس لان قوة اسخانها تحلل الغمام الذي ينبغي لحدوث الهالة باكثر
من تحليل القمر اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة لئلا
يتحلل سريعا وحكي عن الشيخ ورأيت ايضا مرتين حول الشمس دائرة اعظم
من دائرة القمر على الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب
في ان ترى وسطها كالكوة والدائرة التي تليها سوداء فهو ان محور المخروط
هو اقصر الخطوط التي يصل بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب و
ينفذ في الغمام لعوقه فيرى هذا الموضع شديد الاستضاءة واما باقي الخطوط
التي يتوهم خروجها من البصر الى النير فانها لا تمر على استقامة وانما تقع عليه بعد

ان ينعكس

ان ينعكس من الغمام اليه ويبعد المسافة فلا يرى النير من هذا الموضع
شديد الاستضاءة كما تراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون داخل
الهالة كالكوة والدور الذي يليها اسود وليس بياضها لان الابيض اذا كان
موضوعا جنب شيء هو اقل بياضا منه رؤي القليل البياض واما الشهب بياضا
فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة القصوى من الهواء
الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الابخرة
وقربها من كرة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا يحفظ الحرارة التي
تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته ويبسه اشتعل فيه النار
فانقلب الى النار ويلتهب بسرعة لا تستحيل الاجزاء الارضية نارا صرفة
فصار غير مرئية فظن انها طفئت واليه الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفئ ف
فان الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية
نارا شفافة الطفاء ايضا لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول واما
مدار الاشتعال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم
بل لما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه الاعلى ثم
يذهب الاشتعال فيه الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه
الآخر وان كان الدخان كثيفا الى الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيحترق
منه بجزء اشتعال ويثبت فيه الاحتراق فرأيت العلامات الهائلة السود
والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان تام الكثافة
وتعلقت به النار تعلقا قويا فثبت الاشتعال ودام متصلا لا ينطفئ
اياما او شهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة
ذؤابة او ذنب او رمح لو قرن او ربما وقعت تحت كوكب وكان تدور
به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذؤابة او ذنبا
او لحية او غير ذلك وقد سبق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيحرق
ما عليها غضبا من الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا
ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع
اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان بينا من السماء الى الارض
فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسيل

ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان
من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته واما الزلزلة وانفجار العيون
فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها من ثقب وفرج بميل
الى جهة فيبرد بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء ارضية بخارية فاذا كثر الوصول
مدد متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منه
العيون اما الجارية على الولاء فهي اما لدفع تاليها سابقها او لانجذابه
اليه لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي انقلب ماء وخاض الى الارض فاخص
ينجذب لامكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء
ولتفيض وهكذا استتبع كل جزء منه جزءا واما العيون الراكدة فهي
حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة
شديدة او يدفع اللاحق السابق واما مياه القني والابار فهي متولدة
من ابخرة ناقصة القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض
عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك
مسيل فهو البئر وان جعل فهو القنا ونسبة القني الى الابار كنسبة العيون
السيالة الى الراكدة ويمكن ان تكون هذه المياه متولدة كما قاله ابو البركات
البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض
ومنافذها اذا اجتمعت بل هذا اولى لكون مياه العيون والابار
والقنوات تزيد بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وبهذه
الابخرة اذا انبعثت عيونا امتدت البحار رفعت الانهار اليها ثم ارتفع
من البحار والبطائح والانهار وبطون الجبال خاصة الابخرة اخرى ثم قطرت
ثانيا اليها فقامت بدلا تتحلل منها على الدور دائما واذا غلظ البخار
وبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ مجاريها لشدة
استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت
الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض ليخرج منه نار لشدة
الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لا سيما اذا امتزجا امتزاجا مقربا
الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة
ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من الغزو جعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة
من نقط

95
من تقاطر عوالي وهدات في باطن الارض فيتموج به الهواء المحتقن فيتزلزل
الارض وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد توجد
في بعض نواحي الارض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة
بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مزاج
دهني وربما اشتعل باشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل مشتعل مضيئة
في اجزائها بعض المواضع وجميع المذكورات وان كانت اراء الفلاسفة لكن
لا ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في مباحث الصور
النوعية فصل في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما
وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل
بعد ذلك للممتزج بها صورة يصير ذلك الممتزج بها نوعا من الانواع وحقيقة
من الحقايق مغايرة للعناصر فهي كمال اول له ثم يترتب عليها كمالات اخرى
من الصفات والافاعيل والصور للمركبات ثلث اجناس صورة لا نفس
وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة للمثل عديمة الادراك
والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة مدركة
متحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول متفاوتة في التوالي
من الكمالات حسب ترتيبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الاعتدال
الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة الطف اذ الثانية الطف
من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس
ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس وقد بينا فيما سبق
عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب
وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعض حركاته بما يشاهد
من بعض الاشجار كالنخل والنصطين ويتمسك لاغتذاء المعدنيات ونمائه
بما ظهر من المرجان من هيئة النبات فاول المركبات التامة الامزجة هي
المعادن وكيفية حدوثها ان الابخرة المحتبسة في باطن الارض اذا
كثرت يتولد منها ما مر واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلافات
المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فتكون
منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد اليشم والبلور

والزيبق والرصاص المتنوع اى القلعى والاسرب والصواب عدة من الاجساد
السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق والكبريت وغيرهما من الجواهر المشفة
اى اكثرها فان كون الزيبق شفافا غير صحيح وان غلب الدخان تولد
الملح والزاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط البعض منها مع البعض
كالزيبق مع الكبريت تولدت الاجساد الارضية اى الاجساد السبعة الموصوفة
بالجواهر المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني
والاسرب والقلعى فان كان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا امتزاجا
تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت محرقا
والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص
وان كان ناريا بين تحديد اى قوى الاختلاط والتركيب والاسرب ان لم يكن
وان كان الكبريت رديا والزيبق صافيا وصادمه قبل تمام النضج برد
عاقد تولد الخارصيني وان احرقه الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه فى
بيان تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال
باحوال الصناعية على الامور الطبيعية كما هو مبنى ظنون اصحاب الاكسير

فصل في النباتات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت
الصورة الفائضة عليه اشرف والآثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب مزاج
المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض من المبدا
الواجب بالذات على ما هو رأى اهل التحقيق نفسا نباتية كما اليه الاشارة
بقوله وله قوة اى صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الاكثرون يصدر عنها
بعد ان يستحق درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وافعال
مختلفة بالآلات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مختلفة الا
بالآلات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصدر عنه
الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا
بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهة الآلات او غيرها اقول اختلاف
الافاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض فى نفس الامر كافاعيل
النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك بل
بحسب اعتبار العقل فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة

لايكفي

لايكفي فى صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى
بل لا بد اما من مبادى جسمانية متخالفة الذوات او مبداء واحد له آلات
جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واعترض عليه
بان الحركات المتخالفة الجهات لا تصدر عندهم من قوة عديمة الشعور لان
الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة
على خاصة جوابه والجواب عن ذلك انما هو فى البسائط العنصرية واما فى الطبايع
المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد تصدر حركات الى جهات وغايات
مختلفة وللمستترقين فى امثال هذا المقام اسرار لا يحتملها اسماع جمهور الانام
ويسمى نفسا نباتية وهى كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل
وهو على وجهين كمال اول وهو الذى يصير النوع نوعا بالفعل فى ذاته كالشكل
للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان وهو الذى يتبع النوع من
افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للانسان فبالاول
يتم النوع فى ذاته وبالثانى يتم فى صفاته والاول يتوقف الذات عليه
والثانى يتوقف على الذات لجسم يجب اخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسى للمادى
وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرك الفرق انه لا شك ان النبات
والحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار
به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات واسام بحسبها فانها من حيث
هى مبداء الاثار قوة وبالقياس الى المادة التى تحلها صورة وبالقياس
الى الجنس الناقصة التى بها تكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون
موضوعا وبالاعتبار الثانى مادة وبالاعتبار الثالث يكون جسما جنسيا
وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة لان الصورة توهم
ان يكون حالة فى الجسم والنفس الانسانية داخلة فى التعريف الجامع للنفوس
الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة لانها تطلق بالاشتراك
على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار
الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخلة تحت مقولة ان يفعل
والاخرى تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها
وذلك ما يتجنب فى الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور

فيه لان القوة اسم لها من حيث مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم
من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها ولا ريب ان تعريف
الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم
المأخوذ في التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة انما كملت
وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار طبيعي لا صناعي
كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة للكمال ليكون احترازا
عن الكمال الصناعي وهو الذي حصولها بصنعة صانع والآلة واحد
واحد آلي الاولى رفعه ليكون صفة لكمال لا صفة جسم لان نسبة الآلة
الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك
الصناعي على النفس الارضية وعلى النفس السماوي وان اشتركتا في معنى
واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط ما يصح كونه
معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود
ذلك المعنى فيها واما النفس الارضية فالمذكور الى هنا وهو قولنا كمال
اول لجسم طبيعي الى ما يصح تعريفها اياها فالكمال جنس متناول للمحدود
وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان في ذاته او في توابع
ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح جعله
جنسا لها لانا نقول التعريف به ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها
نفسا واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن
فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد البناء وان لا يؤخذ
في حده من حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم
الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث لها تعلق
بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغي ايراده
في حدها الاسمي وبقوله اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن
تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات عن فصولها المنوعة
لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن
فانها وان كانت كمالات لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد بالآلي
اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الآلات للنفس

بالذات

بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس الفلكية على رأي من ذهب
الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأي من ذهب الى ان النفس للفلك
الكلي فقط والافلاك الجزئية كالجوارح والتداوير بمنزلة الآلات فلا يخرج
به فاحتيج الى قيد ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حياة
بالقوة يصدر عنها ما يصدر عنها بالقوة والنفوس الفلكيات وان فرض ان لها
كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها
من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها
قد تكون وقد لا تكون فليس لحيوان دائما في التغذية والتوليد ولا في الادراك
والتوجيه والتحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاجسام
ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية وان اريد الافعال وان لم تكن
لحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية
وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن فمجاب بان المراد
بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الآلي فهذا هو تعريف ما يتناول
النفوس الارضية وبالجهات المذكورة في قوله من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى
يخرج عن الحد كل كمال لا يلحق بجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية
قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج
فيه النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والفلكية لانا ان فسرناها بما
يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا
على النفوس الثلث الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو منظور فيه
اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك
بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ للافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون
مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة
واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا
رسما يتناولها باسرها ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح
بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربع المخدومة فمنها
اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل جسما

الرث كله لجسم الذي هي فيه فيلصق المشاكله به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب
المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة والحركة النفسانية والبدنية فيتم
فعلها باموز ثلثة الاول تحصيل خلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة
يسمى اطروفيا الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله
جزءا وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو والذي
يصير العضو مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة
حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق فهذه افعال ثلثة
لابد لها من قوى ثلث فالغاذية اما بمجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او
قوى اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة نامية لابد منها
في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة واسناد الفعل الى
السبب اورد لفظ نامية بدل منمية خلاف القياس وهي التي تزيد في الجسم
الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل الغذاء بين الاجزاء فتقسمه
اليها فتزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية ما هي كمال النشو
بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على تناسب طبيعي تقتضيه
طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فيخرج به مبدأ الورم لانه خارج
عن المجرى الطبيعي قيل ان كل واحد من السمن والورم خارج بقوله طولا
وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطرين العرض والعمق و
لكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظائره من الاعضاء
الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام
عند الاكثرين وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن يزيد في الطول ايضا
واما ثانيا وليست النامية في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد
متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي السمن والاورام ليست
في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض صدقه على سمن بعض
الاعضاء وتورمه ومنها اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهي
المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة
وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدأ قابليا

لمثله

لمثله او لمجانسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم
منبعث من جميع الاعضاء حقيقة متشابه الامتزاج لخروجه عن جميع الاعضاء وتولده عنها
فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا وعند ارسطو ان تلك القوة لا
تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وعلم
ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان المراد بها كما هو مصرح
في كليات القانون قوتان احديهما ما يجعله فضلة الهضم الرابع منيا
سواء كان محلها في الاعضاء او الانثيين على اختلاف القولين والاخرى
ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزائه
مختلفة الامزجة متشابه الامتزاج فبتميز بجزئها تميزا بحسب عضو عضو
فيخص للعصب مزاجا وللعظم مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما
على القول بكون اجزائه متشابه الامزجة والامتزاج جميعا فبان يحيل
كل جزء ويغيره الى ان يجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية
وبعضها للشريانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة
الى الرحم وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى القوى الثلث
للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغيير فيها لكن خصت هذه بالاولى وتلك
بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوة الثانية منهما فهي المصورة وانما
توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء المنوية بحسب حقيقة
او الاستعداد الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال والمقادير لتصير مثلا
بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة و
المصورة تخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المص انكر وجود المصورة
تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل العجيبة المحكمة عنها
مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل جميع القوى الى
ملئكة موكلة بصدور هذه الآثار تفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها
واما القوى الاربع التي تخدم الاربع السابقة فهي التي اشار اليها بقوله الغاذية
تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثفله فلها اربع خوادم قوة جاذبة
وماسكة وهاضمة ودافعة للثفل اما الاحتياج الى الجاذبة فلامتناع
وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة

والجسم لا يتحرك الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يبرز
في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم
يتمايز وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة
جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة لامتنع ذلك ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع عدم ارادة
عدمه وخروج الحلو في اول القئ مع كونه متناولا اولا وجذب الرحم
بعد الطمث وخلوه عن الفضول باطن الاحليل الى داخله جذب
المحجمة الدم الى داخلها كما يشعر به الانسان وقد يسمى بعضهم الرحم حيوانا
مشتاقا الى المني اما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه بعيد المشابهة
اولا لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل الشبه والاستحالات حركة
وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله تحصل الاستحالة والتشبه
ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء
قويا يمتنع معه سيلان شئ من ذلك الغذاء وانضمام الرحم على المولد
انضماما شديدا لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها على ما ظهر لارباب
التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغير الثانية انما يكون لاقرب
استعداد لحصول الصورة العنصرية فلا بد من فعل قوة يجعله قريب
الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فليدفع ما لا يقبل المشابهة
والا لادى الى السدد وثقل البدن بل الفساد والافات ووجودها ظ
في حال القئ والتبرز واراقة البول واعترض على تعدد هذه القوى
بوجوه الاول بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم
ان الغاذية ثلث قوى بل رجوع تحصيل جوهر البدن الذي هو الدم الى هاضمة
الكبد والالصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون التشبه
لا غير والثالث بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس
لم يذكر في كتبه سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال
الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابي سهل
المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يغيروا بينهما
قال الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي

التي

التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة
المغيرة الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل هذا الكلام نص في ان
القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة
للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية
واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة
اخرى عضوية فهناك كون الصورة العضوية وفساد الصورة الدموية
وانما كان يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينقص استعداد
المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا
يزال كذلك الى ان يزول عنه الاولى وتحدث فيه الاخرى فههنا حالتان
احديهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة و
الثانية فعل القوة الغاذية اعترضوا عليه بوجهين الاول ان الهاضمة
محركة للغذاء حركة كيفية الى الصورة المتشابهة لصورة العضو وكل
ما حرك شيئا الى شئ اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين
قوة واحدة وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد
المادة لفيضان الصورة العضوية وهي مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء
لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة عن المبداء الجواد
فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان
شان المحرك بالنسبة الى الفعل وبالقياس الى الغاية اي ما لاجل الحركة الا عداد
لما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا فالمعد
للمادة لقبول الصورة العضوية هي الهاضمة وما يكسوها الصورة فالغاذية
لا يقال ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية
ان المقصود الاصلي هو حصول ذلك الشئ كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك
حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا مع ان يكون الواصل الى الحد ما
واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي
ازالت عن المستقر الاول وهو يقتضي ان يكون المزيل عن الصورة الدموية
والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما تحرك اليه المحرك

الغاذية

والدافعة

قد يكون من حدود ما فيه الحركة وح يكون لكل حد فعلا باعتبار وغاية
باعتبار وقد يكون صورة يحصل لغاية بالذات لحدود ما فيه الحركة كصورة
العضو فيما نحن فيه فتكون غاية الفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل
اخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل حركة
وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو بعيد بالنسبة الى حصول
غاية اخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل اخر اعلى من المحرك القريب
فالهاضمة تفعل الاحالة والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة واما
الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية
باعداد واهب الصور واعلم ان في هذا الموضع سؤالا مشهورا وهو
ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس والات
لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول
باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة
وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم
تسليم ان النفس ليست بدنية كما هو راي بعض الفلاسفة وتارة بحدوثها
قبل حدوث البدن كما هو راي بعض الفلاسفة وتارة بحدوثه قبل حدوث
البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى
النفس الناطقة للمولود وجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة بالذات
لنفسه الناطقة كما هو راي البعض وتارة بتصييرها من قوى النفس
الناطقة للام وبشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اختلاف
كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو حافظ لها ام لا وفي انه نفس
المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه لما كتب بهمنيار الى
الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ
لها قال الشيخ كيف اُبرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين
نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا الصورة المصورة لذلك

اشكال في تقديم النفع على الآلة

مهمة الجامع للبدن هل الحافظ لها ام لا وانه نفس المولود ام لا

البدن

البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست قوة واحدة في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء ما
ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه
والنامية تنقص من الفعل اولا حين البلوغ الى كمال النشو وتبقى الغاذية
تفعل فعلها وهذا يدل على تغاير هاتين القوتين واما ما اورده الامام
في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به
والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون
الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر
على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مثل به للاصل فاذا قويت الغاذية
على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد فتكون هي النامية الا انها
في الابتداء تكون قوية على ايراد البدل الاصل والزائد لشدة القوة على
الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد
ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم
في العضو فيرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان
الى مبدا واحد قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية ان تورد كلا
من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له
على السواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج
اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق
زيادة جهة اخرى الى ان يعجز لما سبق من تناهي القوى الجسمانية فيعجز
عن ايراد البدل دائما وعن مصادمة الاسباب المحللة الموجبة لبطلان
الرطوبة الغريزية المودية لانطفاء الحرارة الغريزية التي مركبها المنفخة
لتعطل القوة لبطلان التها فيعرض الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى
عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي التها فان كان ذلك لانتفاء
الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان ههنا شكا

لا طفاء الحرارة الغريزية اما اخر بطريق الغم لغلبته في الكم وبطريق
القهر لمضادته في الكيف اذ لو فرضنا فعل الغاذية دائما فليس المتحلل
دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر اعني الاسباب
المحللة في متأثر واحد وهو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة
يتأدى الامر الى افناء المتحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار
المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة
الغريزية تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم
في الرحم والبدل لم يتخمر الا في الاول فيكون ايراده بدلا منها كايراد
الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة البارئ واقض العجب
حيث ان المولود يولد اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر
على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا تزال حرارة الغريزية عاملة
في تجفيف رطوباته رويدا رويدا حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب
ثم للمشي ثم لا تزال الى ان تفضل الى ان تفنى رطوبته بالكلية او تضعف
ضعفا لا يقوم مقام الغذاء فتنطفي الحرارة وبانطفائه يحصل الموت
فسبب الموت هو بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم تكن الحرارة
غالبة على الرطوبة لم تحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة
فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة
بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحيوة اولا وللموت ثانيا **فصل**
في الحيوان وهو جسم مركب يختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية
لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال من الاولين فبعد ان يستوفي
درجة الجماد والنبات يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشارح
الميبدي فيها بحث لانه ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين فقط
على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية
من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتهما مطلقا
فينتقض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشرنا الى ان درجة الحيوان
مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس

النباتية

النباتية في صدور الافاعيل النباتية كما انهما مشتركتان مع الصورة
المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية
والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لحفظ التركيب
دون العكس فكل مدرك للجزئيات متحرك بالارادة فاعل للافاعيل النباتية
فعلى هذا يندفع الايراد على التقدير الاول وعلى ارادة الشق الثاني لم يلزم محذور
فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر تفعل الافاعيل الحيوانية من
الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها اشياء اخر كالافكار
الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق النفس الحيوانية عليها
من تلك الجهة وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعم من الانسانية واما قوله
فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية وتدرك الجزئيات
الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس الحيوانية فان
نفس الفرس ليس بمجرد ما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد
فلابد للفرد زيادة على الطبيعة المأخوذة بشرط لا شيء سواء كان بفصل
او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع متباينة بل التخالف النوعي بينها
باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جثتها التي لا فرق بينها
وبين سائر الاجسام فلها من الآلات بالقسمة قوتان احديهما قوة
مدركة والاخرى محركة اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن
اما في الظاهر فهو خمس بحكم الاستقراء ومن الناس من جوز وجود
سادسة خاصة لغير الانسان مع عدم اطلاعنا عليه كما انه لو لم يكن
فينا احد الخمسة لم نكن نتصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار
والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوانية
الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان
في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس
منحصرة في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في
سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط
بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت
فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ و

السمع

ونموجه بشكل نفسه وتماس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه
عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تأمل حيث اقتصر في سبب الصوت
على القرع مع تصريحه بانه يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت لانه هيئة
عارضة للصوت والالحان المسموع عند سماع الحرف شيئان الصوت
والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا فعرف
له الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله
في الحدة والثقل تميزا في المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع
للاحتراز عن هيئة يحصل بها التمييز بين الصوتين تميزا لا في المسموع كا
لطيب وملائمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التمييز بين
الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت
وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك صوت
ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب
الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للكيفيات اصوات عجيبة و
نغمات غريبة تحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه
نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى
البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر
وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة الدماغية
من العصب وهما العصبتان المجوفتان المستدبتان عن غور البطنين البصر ٥
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي
المتيامن ما ينبت منهما يسارا والمتياسر ما نبت منهما يمينا حتى يلتقيا
على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت
يسارا الى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى مجمع النور والفلاسفة اختلفوا
في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي
في جزء من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية
فاذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما تنطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث

مثل

مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة
مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان المرئي ان كان شبح الشيء
لا نفسه ونحن قاطعون بالثاني وبان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم
يكن صورة له ومثالا اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع
شبحه لا نفس الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه
في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب
الشيء في الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات
والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط
رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة متألف
في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعض منهم بان الخارج من العين خط
واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر
على المرئي فيتخيل منه هيئة مخروط والاشراقيون قالوا لا شعاع ولا انطباع
وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا
وجدت هذه الشرائط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي
على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء
الفلاسفة الانطباع والشعاع وتمسك الاولون بوجوه احدها وهو
العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف
ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهد
من التنور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان الانسان اذا
نظر نحو الشمس فقد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر
ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من التنور في ذلك الوقت
وان غمضنا احدى العينين اتسع ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملأه
جوهر نوري ولولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان
تجويف العصبتين عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس بسائر الحواس
ليس لاجل خروج شيء الى المحسوس بل لاجل ان يأتيها صورة المحسوس
فكذا الحكم للابصار وثالثها ان كون رؤية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق

زاوية الرؤية لا يتأتى الا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما
هو رأي اصحاب الانطباع لا القاعدة عليها هو رأي القائلين بخروج الشعاع
فانها لا يتفاوت ورابعها ان من حدق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى
في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب ما قلناه وخامسها ان المحرورين يرون
صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن الاول
بانه بعد تمامه لا يفيد الا انطباع الشبح واما كون الابصار به فلا وعن
الثاني بانه تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم
كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها اخر وعن الرابع بان الصورة
غير باقية في الباصرة بل في الخيال واين احدهما من الاخر وعن الخامس
انه انما يدل على اثبات الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي من قبيل الرؤيا
ومشاهدة الامور الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها في الخيال ولا يدل
على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وقياس احدهما على
الاخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه
احدها ان من قل شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة
في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع
بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى
على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار
ليلا الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى
ورقة وراءها كلها لم يظهر له الا السطر الذي يحدق نحوه البصر وما ذلك
الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا ورابعها ان الانسان
يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينه واشرق على انفه واذا غمض عينه
على السراج يرى كان خيوطا شعاعية اتصلت بين عينه والسراج
والجواب عن الكل انها لا يدل على المط اعني كون الابصار بخروج الشعاع
بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في الات الابصار اجساما
شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة وان انكرها محمد بن زكريا زاعما
ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة وما

في بواطنها

وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يفعل داخل الدماغ مع تسترها با
الحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس
لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه
بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان
ذلك الشعاع يخرج فيفعل الة الابصار جسم نوراني في الجليدية يرسم
منه بين العين والمرئي مخروط وهي تتعلق بادراك النفس بذلك المرئي
من جهة زاويته التي عند الجليدية ويشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل
لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا لطف ورق فوق ما
ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء يكون قوتها في مسقط
السهم مما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي
ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه
ان هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا
فهو باطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض
فظ وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون
بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان
يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ
في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان يتشوش لهبوب الرياح ولا
يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه
يلزم ان لا يرى القمر مثل الثوابت بل بعد زمان يناسب تفاوت البعد
بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل هذه
الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء
بشعاع العين واتصاله بالمرئي فان قلت اليس علم المناظر والمرايا فنا
حكميا اعتنى به كثير من المحققين مع ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع
بمعنى وقوعه من العين الى المرئي كما يقع من الشمس وساير النيرات الكوكبية
والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته
عند المستنير والمرئي منها ان الشيء مثلا اذا ابعد يرى اصغر مما اذا قرب لان

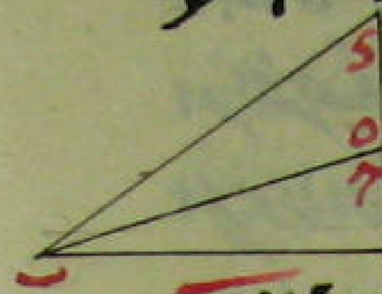
لان المخروط يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء
بعدا ازدادت الزوايا صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كان يبطل الزاوية
فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع
ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته عند
السطح الى جانب السهم فيكون المرئي في الماء قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء
الزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في الموضعين لاجل
ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي من سطح الماء
ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء قمرا بالشعاع
النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل
رؤية الشيء في المرآة بالانعكاس وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة
الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع
الباصرة منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي
وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية جهته في المرآة ومنها ابطال وجهه ظ
الرؤية اذا صارت الجليدية مركز المرآة كرية المقعر لتطابق مخروطي
الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع ثم اذا ابعدت
المرآة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر واذا قربت حتى
تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية العظم
كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من رسالة منفردة لنا
في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع
اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب
الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر
بقاعدة عكسه والنفس لا يدرك الانعكاس لتعوده برؤية الاشياء
على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى رأس
الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب
الى قاعدة الشجر فيراه منتكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر
المبنية على وجود الشعاع وصيرورته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية خروج ظ
قلت هذه امور موهومة يبتني عليها كثير من الاوهام الاحكام كما بنا قواعد

علم

104

علم الهيئة على الدوائر والنقط والاقطاب المفروضة في الفلك فكما انه
بمجرد كون هذه الاشياء امورا وهمية لا يلزم ابطال الهيئة فكذلك لا يلزم
ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئي
امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه في الماء فان تصور
المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وحالاته من استقامته والانعكاس
والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع
والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في
مقالته في الجمع بين الرأيين اي رأي افلاطون وارسطو الى ان غرض
كل منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه
لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق
اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه دال على ان المختار عنده
ان الابصار انما هو بمجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر
الشم كه مشروطا بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهي قوة منبثة في
زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتحلل اجزاء لطيفة من ذي الرائحة
تختلط بالهواء وتصل معه الى الخيشوم وقيل بفعل ذي الرائحة في
الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل وانفصال اجزاء ورد الثاني
بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير
نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مواضع
بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول
ازمنة متطاولة ويؤيد ذلك ما حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت
من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونا نيين
ولهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض
التي نحو هذا الارض اقرب من المسافة وقد يقال لعل المتحلل منها اجزاء
صغار جدا يختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف
في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه من الشفاء بقوله لم لا يجوز
ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة بجو العالي وبيان

ما ذكره ان الابعاد يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كلا مرئي وقع
في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن
السطح اب والمرئي ب والبصر وهو ه مرتفع عنه بقدر ا ه فنقول
ان ب يرى اقرب من ا موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار



ا ه بقدر ا د لان زاوية اب د اعظم من زاوية اب ج
وزاوية ا ج اجاله فيكون ا ج ب اعظم من ا ا ب وايضا زاوية ا ج ب
خارجة عن مثلث ج ح ب وله وجوه اخر واعلم ان القوم حكموا بان ادراك
الرائحة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذي
الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة
مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر
ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم ومنها روايح وورد
عليهم ان لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب
بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين ان
عند اتصالنا بالكيفيات في النوم او يقظة نشم منها روايح اطيب من المسك
والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية
على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رايحة معروفة يستنشقونها
ويستلذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من يرتب
ذلك ما هو مستعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات
لايقة يستدعي بيانها مجالا اوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن
الاغيار ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وهو تال اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو
لتشهية الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملاقات ويفارقه
في ان نفس الملاقات لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاقات الحار يؤدي
الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة في الالة المسماة
بالملعبة بشرط خلوها عن الطعم والا لم يؤد الطعم كما في بعض الامراض
واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم وينتشر فيها ثم
تنفذ فيغوص في جرم اللسان فيحسه الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة

الى كيفية

بحث في ارباب علوم الروحانية

الذوقة

105

الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة لوصول
اجزائه بجسم المحسوس الى الحاس وعلى الثاني يكون المحسوس هي الرطوبة بعينها
بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها
اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم
وغيرهما كالغشاء بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفساني واللامسة
للحيوان في باب الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول
الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات
غاذية يجوز ان يفقده سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان
لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق ببعضها منفعة
خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى
الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن هو محرق او مجمد
انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثر موقوف
على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا
يدرك والا اجتمع فيه ميلان وهو محال ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة والثقل
والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالهشاشة
واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على
وجه التبعية وكذا بالصلابة وذهب الجمهور الى ان اللامسة نوع واحد وقيل
لا بل هي قوة مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون
يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها
منبثة معا في الجلد كله واحديها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد
والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي
بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان تحققها

واللمس

ف

في آلة واحدة يوهم بوحدتها في اللذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس
هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي لا يدرك
بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك
القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا
ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات ومن ضعيف ما قيل في رفعه ان
تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد ان اللمس اوائل المحسوسات اللمسية
من تباين الكيفيات الثواني الحاصلة من تفاعلها كالالوان والروايح
والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول لما علمت
ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات اللمسية
وما يتبعها وان القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث
يتأثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها في ان تعدد اللامسة هو في تعدد الم الاولى
فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات
يدرك الاطراف التي تكون ذلك الوسط اوسطا بالقياس اليها ويتأثر
عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في
التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور المختلفة
والمتضادة فغير مستحيل كما سيأتي تحقيق ذلك في البحث عن الخيال ان
شاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث
من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها لا لذة لفعلها في محسوسها
ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم
فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك
ويلتذ وكذا الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين
من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث تسمع وتبصر بل من حيث
تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية
واما الشم والذوق فانما يتألمان ويلتذان اذا تكيفتا بكيفية منافرة
او ملائمة واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد اعتراض المسيحي على الشيخ
يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل تفرق الاتصال
والتيامه اشهر واعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان كلامه في غاية

الاشكال

الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس اولا
الخمس بمذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذلك فقد ناقضه في السمع والبصر
وان لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا
واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره ثانيا
وبديهة العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة
الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي واما ثالثا
ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحده اللذة والالم فانه حد اللذة بانها
ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات
لا اللامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما رابعا
للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة
لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون اللمس
لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض
كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعا وسائط تقرير عذر الامام عن الشيخ
للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث
متكلما في اللذة عذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر
والسمع والالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف
القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملائم للشيء هو الذي يكون كمالا له
واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملائم للقوة
الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة بل ادراك الملائم والقوة
الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملائم لا ادراكه فان القوة الباصرة
لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك
الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ
القوة اللامسة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فان هذا النفس
على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض رد العلامة الشيرازي على المسيحي
لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء والقانون هذا كلامه بالفاظه ورد
عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون واما في ذكره اولا فبقوله في الاول
انا لا نم ان الشيخ والاكثر من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا

واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط
المتأخرين كالامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم
ولا متألم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من
المجاز لكن لما كان انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها خاص بها وجب
الة كل حاسة عن محسوسها خاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال
بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها
بحث ادراك الحواس آني او زماني
حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة
ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك
في الثاني
لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة السفوعة في آلة
اللمس ولا يدرك لذة الصور الحسية في الجليدية ولا ملتقى العصبتين
ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المفروشة لان انفعال بعض آلات
الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال آلات البعض آني على ما قيل
في الثالث
لان ذلك كلام رخو سخيف لان اشتراط الحواس في كون ادراكها آنيا
اما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير مسلم ممن ادعاه فلا بد له من دليل
واما في ما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم
واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة
والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرط اتصال عند شدة الضوء المفرط في
في الرابع
لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا
يتألم منها الا ان ادراكها آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتألمان
من حيث يبصر ويسمع واما في ما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملايم للقوة
الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات
لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها
من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتألم من اللون المؤذي هو لامسة
العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام صحيح
واما في ما ذكره رابعا فلا نسلم انه لو كان ادراك المحسوسات آني ولذة في البعض
دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس
الثلث حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين

لالكون

في عذر الامام
لا لكون تأثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر الذي ذكره
عن الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ
لم يخرج عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان
في تحكم هذا الشارح
خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس الخمس شرع في الاعتذار
واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت هذا تلخيص كلام العلامة
المحقق في هذا المقام ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب به عن اشكالات
المسيحي لكن في الفرق الذي ذكره بين الحاستين الاوليين والحواس
الثلث الباقية محل تأمل ثم على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه ان ظ
في الفرق بين ما ذكره الشيخ وتلميذه
في المحاكمة عن الاستاذ قدس سره
ونقل كلامه في ما تقدم ره
حد الاجداء حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة لم يدرك بعض المحسوسات
حيث ينفعل آلة ادراكها وتدرك بعضها حيث ينفعل آلة ادراكها ليثبت
به كون بعض آلات الحواس محلا للالم واللذة الحاصلين عن محسوساتها
دون البواقي منها وليس بمستبعد ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من
جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه اللائق وصلاح
بدنه وفساده انما يكون باختلاف ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة
هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو
مناف والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة اولا
لكونهما من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة
التي يتقوى ويزيد بها بدنه وتالي الكيفيتين المذكورتين في الملايمة والمنافرة
مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح التي ربه
واما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان
احتياجا قريبا فالملايم والمنافي للحيوان التي هي قوى جسمانية ومحالها التي هي
الحواس الباطنة الخمسة
اجسام مركبة هي مدركات الحواس الثلث على الوجه المذكور واما مدركات
الحاستين الباقيتين فليس ملايمة ومنافية لها ولا لمحلها ولهذا لا يلتذان
ولا يتألمان بها فهذا ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما التي في الباطن
فهي ايضا حسب ما وجدنا خمس الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصورة او للمعنى والمعينة اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة

الحس المشترك

للصور او المعاني فهو ضبط اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا
اى لوح النفس فهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف الاول من تجاويف
الثلثة التى فى الدماغ يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بالتادى
اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب انهار خمسه ويدل على وجوده وجوه

الدليل على وجوده وجوه

الاول ما ذكره المص بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامها اى الخط المستقيم والمستدير
فى البصر اذ فى البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة او النقطة فاذا ارتسامها
انما يكون فى قوة اخرى غير البصر تتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض

اولها منها

فنشاهد خطا والثانى انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كما نحكم
بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار وكل من الحواس
الظاهرة لا يحضر عنده هذه الانواع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع
الانواع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم
بينها الثالث ان النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق

والثالث

لها فى الخارج ولا فى شئ من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه

واعترض على الاول

يجوز ان يكون اتصال الارتسام فى الباصرة بان يرتسم القابل الاخر قبل
ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثانى وقوة ارتسام الاول فيكونان
معا وهذه المكابرة للقطع بانه لا ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة
وعلى الثانى بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوة

على الثانى

اخرى جسمانية لجواز ان يكون فى النفس الا ترى انا نحكم بالكلى على الجزئى
كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلى هو النفس وايضا
نعسف فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم
بينهما هو النفس لكن الصورة الجزئية لا ترتسم فيها كما سيجئ بل
فى آلتها فلا بد للحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان
يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما فى آلتين كما
ان الحكم بين الكلى والجزئى يكون لارتسام الكلى فى النفس والجزئى فى الآلة

على الثالث

فلا تثبت آلة مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك
غاية الامر انه لا يكفى الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتى الغيبة والحضور

بل يكون

108

بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا

ما لم يثبت ... العالم

ان الذوق اعنى ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب
وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا نشاهد مبصرين متميزين احدهما بالعين
والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة الذوق

جواب

او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة
فى الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة
فى العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان
تخيل الذوق ليس فى العقب ومنها لا نم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن

منها

فى البصر يكون فى قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون فى الهواء بان يتصل
التشكلات فى الاجزاء الهوائية المتوهمة فيرى خطا واجاب عنه

جواب الطوسى

الحكيم الطوسى بان بقاء التشكلات بعد حصول تشكل بعده يقتضى
تخلخلا فان التشكل انما يحدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه و
بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء
اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المتشكلة دفعة لا اى شئ كان
هو المشهور اولم يكن تعلقها بامر يجيئ الوجود كالحركة او المتحرك
من حيث هو متحرك وذلك مم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات
المتتالية شاغلا فى انه المختص لا فى آن التشكل اللاحق ولقلة الزمان
وسرعة الحركة يظن المجموع يشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة
فى مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح
المصبوب فى التجويف الاول للحس المشترك والخيال الآلة المنحصرة اخص
بل فى مقدمه والتخيل بما هو فى مؤخره تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها
بعد الغيبة عن الحواس المختصة وعن الحس المشترك وهى خزانة للحس المشترك
تبقى الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت خزانة للحس مع
ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك
شيئا بسبب الاختزان بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيفوت
معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فانا اذا شاهدنا صورة
فى اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها

هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم
كما لو صارت منسية وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا يشتبه
الضار بالنافع اذ لم يعلم انه هو المبصر اولا وينسد المعاملات وغيرها
والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة اول الوجهين
الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه بشرط سرعة
القبول وعدم التيبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور ثانيهما
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين ليكون
الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها في احديهما دون الاخرى اعتراض الامام على الاول
والنسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول بانه مجرد مثال
وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول
في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك له هذا الادراك
مختلفة هي احساسات وبان النفس يقبل الصورة العقلية ويتصرف
في البدن بوجود التدابير فيبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين
واجاب المحقق الطوسي عما ذكره اولا بان ما ذكره بانه ليس الامر على ما ظنه جواب الطوسي
بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي
بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين
وعن النقض بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما
لجواز ان يكونا لقوتين كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة
المصدرين وحاصل كلامه قدس سره انه كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول
لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه حافظ بل عسى ان يكون
القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ اليبوسة الارض
شكلها مسبوقة القبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من
يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأي القبول والحفظ وليس
مراده كما فهمه بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض يقبل الشكل بمادتها ويحفظ هذا
بصورتها ويرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصلا الاستدلال لجواز ان لا يكون
هنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول والحفظ بذاتها فان

المقصود ملاحظ

109
فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة
افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس
كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال
المرض واستحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها جزما ان قوة الادراك
غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان واحد
او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك وهو استثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات و
الطعوم والروائح وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور وذلك
كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للصدين لكون
اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات
معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون الحس
المشترك مبدأ لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا وبالواسطة كصدور
الكثير عن الواحد الحقيقي بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما يجاب
عن النقض بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون
في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة من مباد متعددة
والذي تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعلا واحدا لا انه لا ينفعل
الا انفعالا واحدا على ان مناط الاستدلال على تغاير القوى ليس مجرد
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي
بل بما مر من بقاء بعض مع زوال اخرى فالنقض ساقط رأسا ولهذا
غير المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لم يجوزه عما ذكرناه اورد
على المحقق وجوها لكن البحث يتكفل كلامنا بدفعها كما يظهر بالتأمل
اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الوصول لحصول في محافظة حالة
الذهول يقتضي المعقول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك
بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس
المشترك دائما والاستحضار موقوف على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة
ليست لها حافظة مع انه تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى

وتنسى

فان قلتم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا و
اجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدركة بحصولها في الالة
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدركة وان كانت حاصلة في الالة
والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح
لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسات اقول الاولى
ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في الة الادراك بل الة
اخرى ومطلق الحصول في اية الة كانت من الات النفس لا يكفي في كونه
ادراكا والا لكان حصول صورة اى محسوس من المحسوسات في يد الانسان
ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء في الة ادراك ذلك
الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة
فيه من الحواس كما في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد
يحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو قوة مرتبة
في اخر التجويف الاوسط من الدماغ والتها الدماغ كلها لانه الرئيس
المطلق في الحيوان ومستخدمة سائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها
الروح الدماغ فيكون كل الدماغ الة لها لكن الاخص بها هو التجويف
الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها هو ذلك التجويف ولا يستلزم
كون الشيء الة لقوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى على محل واحد كالوهم
يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات فقيد المعاني بالجزئية لان
مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة
فيقابل الصور وهي ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة
كما فعله بعض الشراح فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها
وكونها مما لم يستفاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها
جز[illegible] دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات
بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة
الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه وقد
يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا ينازع عقله في قضاياه
كما يخاف الانفراد بالميت تقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التجويف

على التامين

على التامين فهو قوة باطنة غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في
اول التجويف الاخر من الدماغ يحفظ ما تدركه القوة الوهمية من
المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى تركه لما عرفت الموجودة
في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية والكلام في مغايرتها لسائر القوى
على قياس ما مر واما المتصرفة فهي قوة مرتبة في مقدم البطن اى التجويف
الاوسط من الدماغ ولها التصرف في السابق واللاحق من موضوعها باستخدام
الوهم اياها من شانها تركيب ما في الخيال او الحافظة من الصور
والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فيجمع احيانا اجزاء انواع مختلفة
لجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر ويفرق اجزاء نوع
واحد كانسان بلا راس ولا يسكن عن فعلها دائما دائما لا نوما ولا يقظة
وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وينقل الى الضد والشبيه
فما في القوى الباطنة اشد شيطنة منها ليس من شانها ان يكون
منتظما بل النفس هي التي يستعملها على اى نظام اريد فيسمى عند استعمال
النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة
القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص
الحدود الوسطى باستعراضها ما في الحافظة قال الشارح فان قيل كيف
استعمال الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى
اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها في المحسوسات
مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات ثم الجواب عن
ذلك بما ذكره غير تام اذ ارتسام صور بعضها في بعض ان كان ادراكا لها
بطل الحصر في الخمسة بل يكفي الاقل وان لم يكن كذلك ادراكا عاد الاشكال
فالصواب ان يقال لا يجب ان يكون القوى التي هي الة لتركيب الامور
مدركة لها حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية الة للقوة العقلية في تركيب
المعقولات وتفصيلها الا ترى ان ما في اليد قد يصير الة لترتيب الاجسام
مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة بمنزلة للنفس الناطقة ومعنى
استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال الفكري

على البعض الآخر ولا محذور في ذلك اصلا ومما يجب ان يتحقق ان لكل
واحدة من هذه القوى الادراكية حامل خاص وموضع خاص
واما الحامل فهو جسم حار لطيف حادث عن لطائف الاخلاط كما **بيان حامل هذه القوى**
ان الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة وهو المسمى بالروح
البخاري وهو حامل جميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب الصنوبري
ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة فما يصعد منه الى
معدن الدماغ على ايدي الشرايين معتدلا بتبريده فائضا الى الاعضاء
المدركة والمحركة منبثا في جميع البدن تسمى روحا نفسانيا وما
يسفل منه الى الكبد بايدي سفول الاوردة الذي هو مبدا القوى النباتية
منبثا في اعماق البدن تسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب
ولو كان الدماغ غير اخذ منه بل مبداء للروح لكان كثير الحرارة مفتقرا
اليها في التسخين والتلطيف فما كان باردا رطبا ولا اشتغل سريعا
بانضمام الافعال المسخنة من الحركات والانتقالات الفكرية وبذلك
يظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء جالينوس وبه حيوة البدن
بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذه الروح نور النفس الالهية
المذكورة في القرآن والاحاديث جسم بما هو جسم ميت محيويته غير ذاتية
بل عرضية والحيوة محبة لذاتها كما سيجيء فهذا الروح الحيوان هو المبداء
القريب لحيوة البدن فكل موضع لا يفيض اليه من سلطان نوره يحيي
والافيموت والعبرة بالسدد الواقعة في مجاري الاعصاب والعروق
كيف يورث الفلج والصرع والسكتة والذي استطرقه يحس بجذر رئته
وقد لا يتألم بجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة انقطع الروح
فيبطل الحيوة ولولا انقطعه ما يترشح في منافذ الاعصاب والاعظام واما
المواضع المختصة فما سبق ذكرها والمرشد الى الاختصاص كل قوة بما له
تلازمها في الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى بقاء بعضها مع زوال **ذكر تعيين محال الروح الحيواني**
بعض لا لكثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة
والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من
الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانة

له

له وخزانة الشيء ينبغي ان يكون خلفه ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال
ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها وهي فيحفظه لانها خزانته والمتخيلة
قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ بصورة بسهولة لكن الاطباء لما
كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا
الى الفرق بين القوى وتبيين اعدادها بل الى معرفة افعالها ومواضعها والآفات
العارضة فهذا تجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من
الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها
المفكرة والوهم والاخرى في البطن المؤخر سموها حافظة والمذكرة و
ظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث قال في الشفاء
يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهي بعينها حاكمة فيكون بذاتها وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها
ولم تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب
عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض
الظن اما الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبداء الذي
ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا
حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان
مبداء الجميع في الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده
ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حملهم على ذلك الظن كقبيح تمثيله
ما قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل
القوة الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات
الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل انه شاك في امر الحافظة والذاكرة
واحال بيانها الى النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي ساير
كتبه الحكمية التي رأينا ها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة ولكن باعتبار
اخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة
بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها يتركب من فعلين لان الذكر عبارة

الذي يوجد [illegible] ان البعض [illegible]

عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبداه الوهم
وحفظ مبداء المحافظة والمسترجعة ايضا مبداء فعل يتركب من ثلثة
افعال حفظ الحفظ وملاحظة المحفوظ بالصورتين المذكورتين وطلب
تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى
الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ
المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل
الى قوة وجب ان يكون ستا واما القوى المحركة فينقسم الى باعثة
وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا رسمت
في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت هذه القوة الفاعلية
على التحريك اي تحريك الآلات المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين
شهوية وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الاشياء
المتخيلة المعتقد انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع او نافعة
طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية
القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان بحسب
الواقع او مفيدا دفعا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية واما الفاعلة
المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان تعد العضلات للتحريك
وكيفية ذلك الاعداد منها ان ينبسط العضل بارخاء الاعصاب
الى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك ان يزداد طولا و
ينتقص عرضا او يقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبداها لينقبض
العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو
مركب من العصب بشعبه تنبت من اطراف العظام يسمى رباطا
وعقبا من لحم احتشى به الفرج بين الاجزاء الحاصلة بانشعاب العصب
والرباط ومن غشاء يجللها جسم ينبت بالدماغ او النخاع ابيض
لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان للحركات الاختيارية
مبادئ مترتبة ابعدها القوى المدركة اعني الخيال او الوهم في الحيوان
والعقل بتوسطها في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية
وهي الرئيسة في القوة المحركة الفاعلة كما ان الوهم في القوى المدركة

وبعد

وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مبداء العزم والاجماع
المسمى بالارادة والكراهة وهي التي يصمم بعد التردد في الفعل و
الترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيها المنسوبة اليها القادر
عليها ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه
وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق
انه لا تغاير بينهما الا بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون
ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له
المص وما قيل انه قد يحصل كمالي بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد
المغلوب للشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه الى جانب الترك
اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر
المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون
القادر على ذلك غير مشتاق **فصل** في الانسان وهو مختص بالنفس
الناطقة كمال اول لجسم من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئيات
وتفعل الافعال الفكرية وفائدة القيود يظهر مما مر في النبات
والحيوان فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها
قوتان قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى
تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة يحرك الانسان
اي يستعمل قواه التحريكية والآلية العملية الى الافعال الجزئية بالفكر
والروية او بالالهام والحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها
اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية
والقوة العاقلة او بالنفس باعتبار رجالها مراتب اربع الاول
يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهي ان تكون خالية عن جميع المعقولات
مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم الحصولية
الانتقاشية فان استعمال الآلات يتوقف على العالم بالآلات
فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والآلات التي
تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية
الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور آلاتها ثم بعد هذين العلمين

تحرك بها بدن الانسان ل
نفس

ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون تصور الفعل
والتصديق بفائدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقة
بالقصد والروية وان كانت عالمة به راضية به وستعلم الفرق بين الرضا
والقصد فارادة ذلك الفعل عن النفس انما ينبعث عن ذاتها لا عن امر خارج
فذاتها بذاتها موجبة لاستعمالات الالات اضطرارا بارادة زائدة على ذاتها
بل لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا
ناشيا عن الذات لذاتها اضطرارا الى استعمال الالات الذي لا قدرة لها
الا عليه فح اندفع ما قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل
فعل اختياري مسبوق بالتصور له وبالتصديق بفائدته بوجه ما فوجب
ان يحصل قبل استعمال الالات صورة كلية تصورية وتصديقية وذلك
لان نسبتي استعمال الالات وعدمه للنفس ليست متساويتين ليحتاج
الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال
على ما ذكرنا عن الشوق الذاتي الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا
بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي بعينه نفس تصوره
كما اداه اليه الحدس التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن كافة الصورة القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة
وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء للشيء يتفاوت
قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل الى اكتساب
الشيء والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات
والتصديقات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات حتى تستعد لان تفيض من المبدا عليها الصور
الكلية والاحكام وان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر والحدس
وهي العقل بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة الثالثة
ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار
حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكن لا تطالعها بالفعل
بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اما لحصول
قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل او لمسبوقية هذه المرتبة بحصول

النظريات

النظريات والمرتبة الرابعة ان يطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل
المطلق المستخدم لما سواها من المراتب الثلث التي قبلها ويسمى عقلا
مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال المسمى بروح القدس
في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء
وهو الذي اذا اتصلنا به ابدنا وكتب في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة
واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى الشواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفس
فنفوسنا كمرآة اذا اقبلت اليها قبلت واذا اعرضت عنها تخلت
والغرض ان النفس على حسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال
والقبول عنه وليست المقدمة موجدة للنتيجة كي توجه جميع [illegible]
والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص انسان يعرض له مقدمات
ما افادته علما افادت غيره علما يقينيا فهذه وسائطه والواهب
غيرها فمراتب النفس منحصرة في نفس الكمال الذي اشار اليه المص
بالعقل المطلق وفي استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا
وهو العقل بالملكة او بعيدا وهو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات
مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل
استعدادا للمستفاد مع تاخره عنه قلنا هو استعداد لاستحضار الكمال
واسترجاعه بعد غيبته وهو متقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين
السابقين ومن ثم قيل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل
ومتاخر عنه في البقاء والنظر الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل
منهما على الاخرى في الذكر واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل
نظري فيختلف الحال اذ قد يكون النفس مثلا بالقياس الى بعض النظريات
في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي بعضها
في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل
بالملكة الذي من شانه الانتقال من البديهيات الى النظريات ان كان
في الغاية في قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد ان يحصل له
النظريات ان كان في الغاية في قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث
يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية

اعتبار مراتب النفس في الكمال

يسمى قوة قدسية لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في الفرقان بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها فان الناس يختلفون في الحدس فمنهم البليد الغبي الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في حدسه كما وكيفا على غيره وليس لها حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك اكثر المعقولات في زمان يسير من دون معلم بشري كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من الصيام والقيام وغيرها الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناؤها عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب على ما اقوله وهو ان الانسان اول ما يلد فهو كسائر الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات التي هي نتائج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير يصدر منه الافاعيل المختلفة بحسب الارادة المتنوعة فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا انتبه من سنة الغفلة تنبه على نوم الجاهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخر وفوق هذه المراتب مراتب اخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه فليشرع في ترك الفضول الدنياوية طلبا للكمال الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر مقامها ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده وينقي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعله مائلا الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها متهما في كل ما يأمر به وان كان امرا بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب تنور باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب وتنفتح له من باب الملكوت

ويلوح

مراتب القوة العملية

مراتب في كيفية ترقي النفس في هذه المراتب

ويلوح منه لوايح مرة بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صورة مثالية فاذا اذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه الى الله تعالى الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحوه وتارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد حقايق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقية تارة ويختفي اخرى يتمكن ويتخلص عن التلوين وينزل عليه السكينة الروحية والطمانينة الالهية ويصير ورود هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين في جمال الله تعالى ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته فيخر له خرورا ويتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين فان بقي في الفناء والمحو ولم يجيء الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لغناوته وضيق الفناء عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعاية الوجودي واستغراقه وفنائه في البدن وقواه فلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجه ذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجبت التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة رجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر الى التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق فهو ابشر خلق الله بهجة فانه فرحان الحق وبكل شيء لانه يشهد الحق فيه وبالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورايحته في كل شيء لا على وجه توجب التكثير والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات

قول الطوسي في التنفيع بالارواح الالهية

وكالارادة في ارادته التي لا يابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود و
كل وجود وجود صادر عنه فايض من لدنه فصار ح بصره الذي به يبصر
وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف ح متخلق باخلاق الله بالحقيقة انتهت
الفاظه وقد نوقش في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورته

نوقش عليه

صفاته تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل
فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم
لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة
بتمهيد مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبادئه اصناف ثلثة الصنف

جواب الشارح عنها بتمهيد مقدمة هي ان العارفين على ثلثة اصناف

الاول وهم المحجوبون قائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس
والافلاك والعناصر والمواليد امر فائض عن المبدا الاعلى موجود بوجود

الصنف الاول المحجوبون

فائض عنه مباين لذات الحق الذي هو فاعل للكل فعندهم تكميل النفوس
الانسانية بالتخلق باخلاق الله تعالى ليس الا صيرورتها متصفة بالصفات
التي تناسب صفات المبدا الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصنف
الثاني وهم الصوفية من اهل الوحدة قائلون بان ليس في الوجود الا الوجود

الصنف الثاني الصوفية من اهل التوحيد

الحقيقي والعالم ليس الا شئونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل
النفوس لا يكون الا بان تتفنى وعلموا ان لا محال لكل والصنف الثالث
وهم الراسخون في العلم من الحكماء قائلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن

الصنف الثالث الحكماء الراسخون في العلم م

الصرف ولا عن الوجود الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي
له اعتبارة ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار
اخر والعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود
فليس العالم عين الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون بل ذاته
واحد هو الحق الذي هو الوجود الحقيقي ولا وجود للممكنات الا باعتبار
ارتباطها به لانه يفيض عليها وجودات متغايرة للوجود الحقيقي وبرهان
ذلك مذكور في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم
يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية
الا الحق وان الصفات التي لها ثابتة النفس فهي ترجع الى الهيئات

الامكانية

تقرير جواب المناقشة
على مذهب الصوفية الوجودية والحكماء الراسخين م

الامكانية ولوازم المهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث
موصوفيتها اذا تمهد ما ذكرنا فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصورا
على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا في الوجود الا
الله وفيضه ولا ان لفيضه وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشعة وانوار
واضواء واثار للذاتية الاحدية الواجبة اذ الوجود كله من شروق نوره
ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى
له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة
الشمس العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض
وانوار نحوها لا لذاتها غير احياء عاقلة فاعلة فالمراد من قوله قدس سره
فصار العارف ح متخلق باخلاق الله بالحقيقة انه لم يبق في نظر كشفه
وشهوده في هذه المرتبة التي هي مرتبة فناء هويته واضمحلال عينه
الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية
محض صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته تعالى التي
هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستهلكة
عنده في الذات الاحدية الواجبة فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب
تعالى وصفاته التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته
بمعنى الانمحاء والاضمحلال لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يتوهمه ضعفاء
العقول فصار متخلق بصفات الله واخلاقه لا بالمجاز المشهوري
بل بالحقيقة وح يندفع عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى

جواب اخر عن المناقشة
على مذهب المحجوبين

على المتامل ولنا ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب
المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع
مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا مجردا نورانيا كما ستطلع عليه
ان شاء الله تعالى والاخر جرما كثيفا ظلمانيا قد صارت متخلقة باخلاقه
متصفة باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها
بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت
بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية بين النفس
والبدن اشارت لاجلها الى البدن بانا حتى اكثر الناس نسوا انفسهم

وظنوا ان هوا بانهم هي البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة
عرضية تنقطع في بعض العباد واذا كانت حال النفس لاجلها هذه
بحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات
البدن ليست عينية فلا مانع من ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية
ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا لا صوريا
وانفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة الشديدة وان يشير الحق اليها
بانا اشارة روحانية فلها ان تشير الى ذاته تعالى الذي هو عين حقيقة
من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقدرتي به ابصر الاشياء
وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي فقد تحقق لها التخلق
باخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضا قائما بالنفس
بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية
وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين
ايضا كما يندفع عنه على الطريقتين الاخريين وتمام الاطلاع على هذا
المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار
ولما بين المص ان النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما
ثلثة احدها انها مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة العاقلة مجردة
عن المادة اذ لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما
لا ينقسم بالاجزاء المتباينة في الوضع او ينقسم لا سبيل الى الاول لان كل
ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس
لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلتجردها لكونها محلا
يتوارد عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك كان
جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها
لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك والحال في المنقسم
لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء
الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة
امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط
بانقسام محلها لان المركب يعقل بتعقل البسائط وفيه نظر لا نسلم ان

بالبسيط

احدها الاحكام الثلثة للنفس

بهية في انقسام محال بانقسام محله

116

بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع القسمة
الوهمية وهو غير مناف من البساطة لجواز تركيبه من البسائط التي تقبل
القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من المعقولات ما هو
غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما وتعقل من حيث
انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة
العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت الاجزاء متشابهة
للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
منهما مع الاخر شرطا في تلك الصورة معقولة اولا بل كان كل واحد منهما
بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل لوجوب ان يكون ماهية مخالفة
لماهية الكل مباينة الشرط للمشروط والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر
اولى من عكسه فلا يكون القسمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للكل
والقسم الثاني ايضا باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض
غريب عن ذاتها ونحن نأخذها مجردة عن اللواحق الغريبة وبيان
لزوم تخلف ان في جزء منها لبلاغا وكفاية في حفظ هيئة تلك الصورة
المعقولة فيكون لجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم تخلف والتخصيص
فلئن لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا ننقل
الكلام الى تلك الخاصة فهي ان كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت
مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها او بخاصة اخرى ويعود الترديد
فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير النهاية وهو محال
او ينتهي الى خاصية بديهية بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم
انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن الشكوك ان النقطة عرض
غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة للقسمة مع انها حال في
المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قائمة بالجسم وكذلك
الوحدة والوجود وامثالها قد يكون صفات للجسم فيلزم انقسام
هذه الاشياء بانقسام موصوفاتها اجاب المجيب عن النقطة والاضافة
وامثالها بالفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسمة
وبين حلوله فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية اخرى لها

الاعتراض بالنقطة والاضافة وبالوحدة والوجود

الجواب عن النقطة والاضافة

مما يجاب به انه يلزم من الانقسام … وبين حلوله في المنقسم سواء كان

ضرورة ان المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم
بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من حيث انه
وكونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان النقطة
لا ينقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح
وايضا المحاذات التي هي من الاضافات لا تحل بجسم من حيث هو
جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع فلا ينقسم بالقسمة
الثلثة بخلاف المعاني العقلية فانها حاصلة في جوهر النفس من حيث
هي هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فعلى ما ذكره الشيخ
الرئيس في بعض رسائله الى بهمنيار من ان هذه المعاني
ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود
الجسم وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود
المطلق والوحدة المطلق مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى
النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في
الموضوعات الجسمية يرجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال
ويبقى متصلا بعرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحد
فيه الاثنينية وقسمته وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور
العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من
الانقسام كما علمت واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة ومن اراد
الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين
المقتول ضاعف الله اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة منفردة فيها
مسماة بالحجج العشر احكمها واتقنها ما يبنى على تعقل النفس لذاتها
وقد اشار اليه المعلم الاول بقوله كلا راجع في نفسه جوهر روحاني
وهذا كلام في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة
من كتبنا واما الاقناعيات الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر
من ان يحصى اما الآيات الواردة فكثيرة منها قوله تعالى ونفخت فيه
من روحي في حق آدم عليه السلام واولاده وفي حق عيسى عليه السلام

الجواب عن الوحدة والوجود

الاقناعيات الدالة على تجرد النفس

الآيات

وكلمة

وكلمة التقيها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبه على شرف جوهر
الانسي وكونه عريا عن الملابس الجسمية واما الاخبار فقد قال عليه السلام
انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علائق الاجرام وقال
ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق فلو لم يكن
بينه تعالى وبين النفس من الملابسة ما لم يكن بينها وبين الاجسام
لما شرط عليه السلام معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة
هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وجزئية وتمام هذه المناسبة والمضاهات
في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم على صورة الرحمن
وعنه ايضا عليه السلام ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم واطلاق الصورة
على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات عقلا وعاقلا
ومعقولا بالفعل متبريا من ثبوت القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة
على الخير المحض والوجود مما ينبو عنها الطباع العامية اذ لم يفهموا من الصورة
الا الصورة المحسوسة ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود والخير والبهاء
بل لفظ الصورة لا ينطبق الا عليه اذ هو صورة الوجود كله كما نظمه
حكيم الشعراء عقل وعقلست وجان جانست او آنچه زان برترست
آنست او وقال ابيضا عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وهذه
الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من باريها بالذات والصفات
تجردا عن علائق الاجرام وعوائق الاجسام وقال روح الله المسيح المنور
المشرق من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء
الا من نزلت منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس
المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع لا يكون
الا بعد المجيء منه وقال ابو يزيد رضي الله عنه طلبت ذاتي في الكونين
فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا
انسلخت من جلدي فرأيت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا
مصرح بان النفس التي هي اللب غير الجلد الذي هو القشر فالنفس الحية
الانسية متى لم يبلغ اعليها الى مقام تنسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس

الحية التي تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من محلة بشيئي وقيل
الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع
من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي
كائن بائن اي النفس موجود مجردة عن المادة الى غير ذلك من مقالات
هؤلاء الاكابر المجردين عن العلائق المتنزهين عن العوائق وكلمات
هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم المتعلق بحقيقة النفس اشد واسد
من براهين اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس وبهجتها
وغرائب اثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحقر خطابات
المتالهين ولا تظنن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين
اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معد والواهب للعلم امر سوى
البرهان ومعداته فلا عجب ان يكون النفس بعض اقناعيات الخطابة
لان يهب له المبداء الفياض علما يقينيا وثانيها ما اشار بقوله ونقول
ايضا ان العقل اي تعقل النفس ليس بالة جدانية والا لعرض لها
الكلال كما يعرض لسائر القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن
وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاخذ في النقصان مع ان
النفس العاقلة تشرع في الكمال وما يعرض للشيخ الهرم من الخرافة
ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تدبير
البدن المشرف تركيبه الى الاختلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن
ساير التعلقات والحجة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية
موجبة استثنائي فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة ينتج
نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالة جدانية لكان
كلما يعرض للالة كلال يعرض لها في تعقلها كلال لكن ليس كلما يعرض
للالة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال ينتج ان تعقلها ليس بالة
بدنية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال
الالة دالا على ان تعقلها ليس بالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع
كلال الالة دالا على تعقلها بالة لم يكن صحيحا لانه استثناء العين التالي

وهو

118

وهو غير منتج وتوضيح هذا ان وجود الفعل لشيئي في وقت معين يدل
على كونه فاعلا مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير
فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه وثالث الاحكام
الثلثة حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة
حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلاف لافلاطون
ومن تقدمه فانهم قائلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد في
الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
عام وفي رواية باربعة الاف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد
في التنزيل ثم انشاناه خلقا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل
البدن لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما باطل اما الشق الاول
فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان و
اما الشق الثاني فلانها اذا كانت متعددة فالاختلاف بينها اما
ان يكون بالمهية ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون
بالمهية ولوازمها لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي
بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا لها وبجواز
كونه حدا للبعض ورسما للاخر وبجواز كون التعريف حدا او رسما للقدر
المشترك بين النفوس بان كانت مختلفة بحقايق وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بلوازمها
لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف
بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة يلحق الشيئي من المبدا الفياض
بسبب القوابل لان المهية لا تستحق العوارض لذاتها والا لكان العارض
لازما والقابل للنفس انما هو للبدن قال بعض الشراح ان شرط العارض
المفارق هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز
حصول الاول بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان تكون في ذات
الشيئي الصوري من دون تعلقه تعلقها بالمادة فلو كانت للنفس
في ذاتها جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما تبين
من مباحث الهيولى مع انها بسيط هف فتحقق ان لم تكن الابدان

موجودة لم يكن النفوس موجودة فيه مسامحة ظ لانه يفيد رفع الايجاب
الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان ضرورة
والحجة مبنية على بطلان التناسخ لم لا يخفى ولبطلان التناسخ حجج
قوله الدولي
بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الدواني
في شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع نختار تعددها بالفواعل
ونمنع ان نسبته لخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل
الا لات بذاته توجب ما هو معلولة فان ذات العلة مخصصة للمعلول
النظر فيه اولا
من غير احتياج الى المخصص يخصصها به والا لتسلسل كيف وهم على ان
تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة العين اقول وفيه نظر
اما اولا فلانه يشكل هذا مع القول بعدم تناهي النفوس وتناهي
مباديها التي هي العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء
ثانيا
واما ثانيا فلانه قوله والا لتسلسل ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي
في العلل الموجبة فلزومه مم وان اراد التسلسل في المعدات والشرائط
قوله الشيخ فالكثرة متعلقة بالمادة
فامتناعه مم واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات ان
كل ماله حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد
منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية
ايراد بعض الاكابر
هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا بالمادة كما النفس قبل البدن
يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه بعض الاكابر بانه ان اريد بالمادة
الهيولى الجسمانية فلا نم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى
كيف وقد ذهب القوم الى اتحاد كثير من الاعراض بحالة في المجردات
كالعلوم والكيفيات النفسانية وان اريد بها الموضوع الشامل الجسماني
وغيرها فجب انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة
اعتراض الامام
متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك المحال اقول واعترض
الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت
جواب الطوسي
المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل واجاب عنه المحقق
الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثير يحتاج في التكثر الى

شيء

119

ايراد بعض الفضلاء
الى شيء يقبل التكثير لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته
وهو المادة فلا يحتاج الى فاعل يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء
بقوله وانت خبير بما فيه لانه ان جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبول
قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل
الجواب عنه
نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى
بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر
في فرده واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي
يلحق هيولاها الواحدة كالمتصل من الماء يتقدم ببعضه بحمرة وبالبعض
الاخر سواد والتشخص واحد والسؤال انما يتم لو كانت التعددات اللاحقة
بحث اما في كلام الامام
بالمادة تشخصا وهو مم بل عوارض تشخص واحد قابل وانت تعلم
ان هذا الجواب لا بد مع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب على ايراد
الامام اقول فيه ههنا ابحاث اما في كلام الامام فلان خاصة كلام الشيخ
ان الواحد النوعي تعينه اما بماهيته او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى
الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة
لامكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على ان كل حادث يفتقر
الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك التشخص بذلك العرض لعدم
تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون محال محلا للتشخص المحل فبقي ان يكون
محل ذلك التشخص هو محل له ولتشخصه وعوارضه فثبت ان كل نوع
متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل مجرد نوعه منحصر في فرده
وفي كلام المحقق
بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فليس له
عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فقط اعتراض الامام عنه راسا واما
في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر نفسه غير معقولة سواء كان
ذلك الشيء مادة او غيرها وما اعتذر عنهم بعضهم من ان قبول التكثر
لذاتها لابهامها فانها لما كانت لذاتها في ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة جاز
ان يصير كثيرة بعد ما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت حاله في بحث
الهيولى فتذكر ان للوجود الخارجي لا ينفك عن الوحدة الشخصية والابهام

الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص من الجسمانية لا بالقياس
الى النفس فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصورة فان قلت
يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة المذكورة
في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان يكون
لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى او بان مادة المتكثر لما كانت
متكثرة فينتقل الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوجهين
غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متخالفة الانواع
كما هو مظنة عدم ورود النقض بها كما وان لم تكن متخالفة الانواع
في الجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا واما متعددة فمعلول التشخصات
بفواعلها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا
كان الفاعل واحدا واما الثاني فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة
وذلك وان كان مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف
في ذواتها او في لواحقها واستعداداتها وانا في كلام ذلك الفاضل من وجوه — اما في كلام ذلك الفاضل
الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الخ فان قياس سائر الانواع
في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة حقيقتها
القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع كان يرجع اليها وانها
هي القابلة للانفصالات والتعددات ولزوالها ايضا بخلاف غيرها فانها ينعدم
عند عروض الانفصال والاتصال وطرق التعدد والوحدة والثاني
في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص على تقدير الدعوى بغير
المادة ينتقض الخ اذ للمحقق الطوسي ان يخصص بغير المادة فيما لا يكون
قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه ولتحقق الدليل بالمادة والثالث
في قوله والتشخص من الحار واحد اذ لا نم ان معروض السواد من الحامد
عين معروض الحمرة منه واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث
زماني يحتاج الى مادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية على
مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا عن النقض
على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق به والبدن

ان قولهم كل حادث زماني يحتاج الى مادة ينتقض بالنفوس الانسانية

مادة

مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد البدن للشيء لا يكون
الا فيما اذا كان ذلك مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى ان يقال ان البدن
الانساني لما استعد بمزاج خاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امر موصوف
بهذه الصفة من حيث هو كذلك وجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود
امر يكون مبدأ للتدابير الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن
الا ان يكون ذاتا مدركة للكليات مجردة في ذاتها فلا جرم قد فاض عليه حقيقة
النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما
استدعاه فالبدن استدعى باستعداده الخاص امرا ماديا وجود المبدأ
الفياض افاد جوهرا قدسيا وكما ان الشيء الواحد قد يكون جوهرا
وعرضا باعتبارين كما مر وكذلك يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين
فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير
والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات
والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير فلا يسبقها
من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا
يلحقها شيء من شوائب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع
ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار واذعن بوجهه
لائح عن غموض ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم
النفس اليه بوجه لطيف وليكن هذا اخر شرحنا للقسم الطبيعي فلنشرع
بعده للقسم الالهي مستعينين بواهب الخير والعدل وبفيض النفس
والعقل مصلين على النبي والاهل مستغفرين عن النقايص الانسانية
والمعاصي الهيولانية **القسم الثالث في الالهيات** بالمعنى الاعم التي — هذا مبحث الالهيات ٣ هنوز ٥
موضوعها الموجود المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا قد
يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة و
قد يوصف بانه مساو لشيء او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك
او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم لا يمكن ان يوصف بما يجري
مجرى اوسط هذه النعوت الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف
بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعالات والتغيرات

لكنه لا يحتاج فى ان يكون واحدا وكثيرا الى ان يصير رياضيا اوطبيعيا بل
لانه موجود صالح لان يوصف بوحدة اوكثرة وما ذكر منها فانها للاشياء
التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها فى الرياضيات من الهيئة والهندسة
والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها فى الطبيعيات
باقسامها كلها للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها فى العلوم
الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهى هو الموجود المطلق ومسائله اما
بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذى هو
فياض كل وجود معلول من حيث انه موجود معلول واما بحث عن عوارض
الموجود واما بحث عن موضوعات جزئية تحت موضوعات كالاعراض الذاتية
الموضوع هذا العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجودات
انما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك يجب ان يكون الموجود المطلق
بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم
العام وهو مرتب على ثلثة فنون لما علمت ان العلم الالهى باحث عن
احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا شبهة
فى ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا يفتقر الى المادة فى الوجودين لانها
اما ممكن التعلق بالمادة اولا والثانى اما واجب اولا رتب المصنف
القسم الالهى من كتابه الى ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة
للموجود الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول فى الامور العامة لكون
العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماه تقاسيم
الوجود حيث قال الفن الاول فى تقاسيم الوجود بمعنى الموجود لكونها
امورا ينقسم الماهية اليها بحسب الوجود وقسمه والامور العامة تارة
بالا يختص بقسم من اقسام الوجود التى هى الواجب والجوهر والعرض وهو
منقوض بمثل الكم المنفصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمى
يعرض المادة والسطح يعرض الجسم الطبيعى ويعرضه الخط وكذا الكيف
لعروضه للجوهر والاعراض وتارة بما يشتمل الموجودات اواكثرها فيخرج
منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص
بالواجب وتارة بما يشتمل الموجودات على الاطلاق وعلى سبيل التقابل

الفن الاول فى تقاسيم الوجود
لا فصول

بل لو

121

بان يكون هو وما يقابله شاملا ولشموله الاحوال المختصة زيد
قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى واعترض
عليه المحقق الدوانى بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد
والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان
والوجوب ليس من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا
للاوجوب واللاامكان اوضرورة الطرفين وسلب الضرورة الطرف
الموافق لا يتعلق به غرض علمى وان اريد مطلق المباينة والمنافاة
فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين
يشتمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمى فانها من مقاصد
الفن ثم ارتكبوا فى دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور
العامة هى المشتقات وما فى حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل
واحد يتعلق بالطرفين غرض علمى وتلك الاحوال اما امور متكثرة
واما غير منفعلة بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق والالتيام وعدم
قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو
اعم من ان يكون بالذات اوبالعرض وبين الواجب والممكن تقابل
بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على
الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذا تذكرت
ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث عنها عن العوارض الذاتية الموجود
المطلق بما هو موجود مطلق اى العوارض التى لا يتوقف عروضها
للموجود على ان يصير تعليميا اوطبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات
واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية فى الامر العام مع تقييده بما لا يختص
بقسم من الوجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل
والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم فى موضوعات
سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء
لذاته اولما يساويه وقد اشكل الامر عليهم لما رأوا انه يبحث فى العلوم
عن الاحوال التى تختص بانواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة

اي رؤساء العلم في قولهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم
اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم
تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض
الذاتي الاصل للموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق
بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم
ما تنحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من التهوسات
التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع
الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية المنبي من شيء لا ينافي
عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس
فان الفصل المقسم عارض لذات الشيء من حيث ذاته مع انه اخص منها
والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس
وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع بها القسمة المستوفاة الاولية له
نعم كل ما يلحق لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير
نوعا متهيأ لقبوله ليس عرضا ذاتيا على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره
كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم
الالهي في شيء وظاهر ان لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط
ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا
قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما
ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ
حيث صرح بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا
في لحوقه به الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انه مثل
العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين
للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص
عن الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون
اوليا للخط بل العرض الاول هو المفهوم المردد بينهما وهو مرتبة سابقة فتدبر
فصل في الكلي والجزئي الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الامر
كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهي الاضافية واعلم انه لما اشتهر بين القوم

فصل في الكلي والجزئي

ان الكلي

ان الكلي امر واحد مشترك بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس
ان الانسانية كلية مثلا واحدة بالعدد موجودة في كثيرين فنحا المعلم
التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد موجودا
في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا لكان الشيء الواحد بعينه
موصوفا في حالة واحدة بالاوصاف المتضادة مثل كونه ابيض واسود
بل الكلي هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج
او في الذهن على ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشخاص
الخارجية والذهنية اي متشخصا بتشخصه لكان اي ما في النفس ذلك
الشخص بعينه حتى له بالقياس الى جميع افراده على السوية من غير تفاوت
اصلا فلئن قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة
متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع
فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فا
لجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا بمعنى الانسانية التي في زيد لو تشخصت
بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان تكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية
هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث كونها ذات
صورية قائمة بالذهن بل حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متأصلة
في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية لارتباطها بغيرها
من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها
او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الاعيان كتصور المبادي
لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا
الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة من الافاضل
من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة تطلق على كيفية تحصل في العقل
هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة
تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة
في النفس لكونها شخصية بل هو المعنى المفهوم المعلوم المتميز عند النفس
بواسطة تلك الصورة الحالة لكونها لازمة لحلول في النفس بحسب الوجود
الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في الخارج كما وقع في كلامهم انه

ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور
لا الصورة الحالة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا
على المعنى المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم ان
هذا الكلام مبنى على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست ماهياتها
بل امثلتها واشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس
بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني يخالف الوجود العيني
الا على سبيل المجاز والتأويل والادلة قائمة على ان للاشياء نحو اخر من
الوجود يخالف النحو الخارجي منه في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا
الحاصلة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت
عرضا من الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما وجزئيا واذا اخذت
معراة عن التشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت ماهية
جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا ومعلوما كليا وفي هذا المقام اشكالات
كثيرة ليس ههنا موضع بيانها وحلها من اراد ذلك فليرجع الى الاسفار
الاربعة واما الجزئي فانما يتعين بمشخصات وهي العوارض اللاحقة للطبيعة
بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع وغيرهما وتلك العوارض المشخصة
هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لا محالة لان كل كلي فان نفس الصورة
غير مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع من الشركة
فالتشخص بمعنى ما به المتشخصة زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن زائدا
عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات الشخص
وماهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده كما صدق مفهوم الوجود
المطلق عليه وقد يكون زائدا على ماهيته وذلك اما بان يكون لازما لها فيكون
نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها
كتشخص افراد الانسان بالعوارض اللاحقة لماهياتها من الكم والاين
والوضع والمتى وان سلكت الحق فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة
فيه بحسب نفس صورة لا يحصل بالحقيقة الا بنحو وجوده الخاص له كما ذهب
اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته
بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شيء كما حققنا

ما هو

رفع التشخص ٥

123

في موضعه سواء كان عينا لشيء او زائدا الازما له او مفارقا عنه فاذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك
فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز الواقع غير التشخص اذ الاول
للشيء بالقياس الى شيء مشارك له في امر عام والثاني باعتباره في نفسه
حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه
ولا يبعد ان يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي
المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده
عن المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي
او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن
معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا فيما ذهب اليه شيخ الاشراق في
المطارحات مع ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر ان الشركة
هي المطابقة للاشياء والكلي مطابقة بل مطابقة امر لا يكون هوية
عينية متأصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص لكن
هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود امر ذهني
لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي
هو غير الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض
اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء
نفس تصوره لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية
العينية اذا كان خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته
كما مر فاي شيء فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين
من ان التشخص لكل شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود
لا امتياز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل
فهو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد
الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل
متشخص يتقوم بفاعل وذلك التشخص لكن لا من حيث المتشخص الذي
هو قيد للتشخص فاعله وكذا ما هو مختار البعض وهو ان تشخص الشيء
بارتباطه الى الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء الا انا قد حققنا في كتابنا

الكبير ان الماهيات انما هي مرتبطة بالجاعل بحق لاجل وجوداتها لا لاجل
مفهوماتها في انفسها فبالوجود ترتبط كل شيء بعلته وهكذا الى ما هو
علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراق له تعالى واما ما قال بعض
الافاضل من ان التشخص بنفس الصورة لمنع الشركة وليس في الاسباب مقومات
فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا سبب لازم فانه متفق فلا يمنع
الشركة ولا سبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان
يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط التشخص فان
الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب الصورة حال غيرها بل النوع
المتكثر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة لافراده بوضع خاص
وبزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية
لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة
واحدة في زمانين وامتياز احدهما عن الاخر بالمادة بل بالزمان
وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة
من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين
لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا مع
بقاء الشخص بان المراد بالمشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على
على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص علامة التشخص
ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادي كزيد مانع
من فرض الشركة فيه بدون وضع اعتبار وضعه وقد يقال على قولهم ان الشيئين
من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان اذ الزمان نفسه
اذا كان مقدار حركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا يمتاز مع وحدة المحل
جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها
فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له هوية غير
اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم
على يوم وبم امتياز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع
الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا ليست هويته له سوى كونه
متقدما على يوم كذا وتميزه عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة طبعا

وامتيازه

وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك ايضاحا شديدا
بان امتياز ذراع من خط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته
المقدارية لانه مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه
فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد
في كلام الشيخ انه ليس شيء من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع فمراده
الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان
الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز
كل وضع عن وضع اخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان
ومقدار عن مقدار من انه يحصل بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى
ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات
كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق في اول
الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس
فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي
هو فيه

فصل في الواحد والكثير

فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم
من حيث انه لا ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا
يلزم تعريف الشيء بنفسه وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي
فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم
فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم
من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الواحد الغير الحقيقي في
التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد [illegible]
واحد وهو احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا اما
حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد
وهي جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة
محمولة عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع كزيد
وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول
كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها

وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان
المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد
الحقيقي وهو الذي يقال له الواحد العددي في اصطلاح القوم كما وقع في قوله
وقد يكون بالعدد اي بالشخص كزيد وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح المص
اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك اما ان لا ينقسم اصلا
او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة
الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط
فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو
الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا
فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس
غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد والصناعة كالبيت التام
او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله
الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف
المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام وهو حقيقي
في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا
وحينئذ اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو
المفارق كالعقل والنفس المتشخصين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة
فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشريته واحدة
وكل ما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى
التي نزلت الوحدة اليه الى اقل فالاحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق
اقسامها ما لا ينقسم اصلا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا
ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم
من حيث انه ينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة
وليس ببعيد ان يتصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم فيتحير
لحصول الاشتباه له في انه اقسام من اقسامه ام لا اورد **هداية**
بيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير المتعلم فقال

الاثنان

الاثنان اي الوصفان عند من لم يعتبر التضاد في الصور النوعية من اتباع
المعلم الاول والممكنات عند غيرهم من شيعة الاقدمين قد يتقابلان
وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب
الحمل والصدق في شيء واحد اي موضوع على الاعتبار الاول او محل على الاعتبار الثاني
من جهة واحدة بهذا الادخال مثل الابوة والبنوة المطلقتين لا ابوة
زيد وبنوته لانهما ليسا متضايفين لجواز تعقل احديهما لا بالقياس
الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما المتضايفتان مع جواز اجتماعهما
في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد فلا بد من التقييد
بجهة واحدة ليدخل المتضايفتان المطلقتان الموجودتان في ذات واحدة في
التعريف فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما بجهتين فان ابوته
بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في زمان
واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة وجه الحصر ان المتقابلين ان
كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه
السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم اللحية عن الكوسج او لا في
وقته كعدمها عن الامرد او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه القريب كعدمها عن
الفرس او جنسه البعيد كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل العدم والملكة والا
فتقابل السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد وقد يقال
في وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني
اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدم محل
قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهو السلب والايجاب لكن
يرد عليه الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون
احدهما مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى الثاني ان وجود الملزوم يقابل
انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها منه
وهذا التقابل غير داخل في السلب والايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمي عدما للوجود وهذا الاعتراض مشترك الورود ويمكن الجواب بالفرق

بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في المثال المذكور
انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة
صار مقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدها الضدان وهما الموجودان اي الوجوديان
والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا او لا غير المتضايفين
سواء كان بينهما غاية التباعد والخلاف كالسواد والبياض او لم يكن كذلك
كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كا
البياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل
عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالخفة والثقل للفلك وثانيها المضافان
وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة و
البنوة فان احديهما لا يعقل الا مع الاخرى وبالعكس واحد ولا يقال التضايف
اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف
يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد لانا نقول مفهوم
التضايف اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد والعارضين لا قسامه
وبهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له
فمفهوم كل منهما من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد
اعم منه او مباين له فلا منافاة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة وهما
امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا اي عدم ذلك الوجودي سواء
كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس
قريبا او بعيدا ثم اعلم ان ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو
الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما الالهيين فقد اعتبروا في كل منهما قيدا
آخر وهو في المتضادين كونهما في غاية التباعد وفي العدم والملكة ان يكون
العدمي سلب الوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية من الكوسج
دون عدمه من الامرد وكل واحد منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق
من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهور لكونه المشهور
فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية
والملكة بالعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهور
والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتي و

المردة

والمردة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد
وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص تفصى عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى
الاعم اعني المشهور من التضاد وتحقيق من الملكة والعدم ليدخل ما في ذلك
فيه وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق
كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما
عدميا للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة
للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة
والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك
في التضاد المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل
الايجاب والسلب والثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا
كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة
مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزاد عندهم
قسم خامس من اقسام التقابل والحق خلافه فان تقابل الاوساط تضاد
حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على
طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين
وعلى خصوصيته هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة
اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة
والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى الآخر فاذا تحقق ذلك
فنقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار النفس في حكم
الطرف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد
دونه في حكم المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا
ضعيفا انما يتحصل اذا قيس الى سواد اشد واذا قيس اليه يكون ذلك سوادا
بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه
وبين البياض للطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت
ان التضاد تحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها
جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل
قسم خامس ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب وتقابلهما يسمى

بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا و يلزمه امتناع
اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في اي نحو من الانحاء في نفس الامر
كزيد فرس وزيد ليس بفرس و قد يطلق على ما بين المفردين وهو
ما بين المفهوم ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية او بحسب
الانتساب الى شيء اخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم
اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم اخر في
غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق او لا صدق على شيء فاذا
حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات
سلبه له ايجابا بسلب المحمول وانما ينتفيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما
عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق فبسيطان كالفرسية واللافرسية والا فمركب
كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود اي
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده في غيره ومعنى
السلب سلبه اي معنى سواء كان لا وجودا في نفسه او لا وجودا لغيره
انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق
في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك في
الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتقابل النسبة فرع تحقق
المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل انما كان
في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فله حظ من التحقق باعتبار
انه عدم امر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر
من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان لكل شيء مرتبة
من الوجود ومرتبة النفس في الوجود هي كونها منتزعة من امور
متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق **فصل في المتقدم والمتأخر**
يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهور وقد ذكر
بعضهم في بيان الانحصار ان المتقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع
بين المتقدم والمتأخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان والثاني

اما ان يكون

اما ان لا يكون محتاجا اليه المتأخر ام لا و الاول اما ان يكون المتقدم
فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبيعي والثاني اما ان يكون يعتبر فيه مبدأ
يكون القريب منه متقدما وهو الرتبي اولا وهو الشرفي وهذا الوجه
انما يتم لو تم بانضمام الاستقراء اليه لا الما زال في الاخير من المناقشة احدها
المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتأخر في زمان وهو ظ
كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام
لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي
لا يمكن ان يوجد المتأخر الا وهو موجود معه او قبله ليشمل المعدات وقد يمكن
ان يوجد وليس الاخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم
الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا اليه المتأخر
ولا يكون علة تامة كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزاد في تعريفه
قيد كونه غير مؤثر في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية واعترض عليه بانه
ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع بشرائط التأثير فلا حاجة الى القيد
المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد
المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم الفاعل الغير المستجمع على المعلول
تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم
بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما واعلم ان الترتيب بين الشيئين
في الخسة والدناءة مندرج في هذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو
ما كان اقرب من مبدأ محدود او كان نفس مبدأ او المحدود وسواء كان بحسب
الحس وضعا ان كان الترتيب بحسبه كترتب الصفوف في المسجد منسوبة
الى المحراب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترتب
الاجناس والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم
او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا
التقدم من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع بشرائط التأثير
وبين معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء
كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا في الزمان اعلم ان ههنا
قسما اخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها

مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم بل يجب اصل تجوهر الذات
والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه عليه
لانا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلثة من التقدم اي
بالطبع والعلية وما هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا
اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم اربعة
لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما بالطبع ما بالطبع
وما بالعلية لينحصر التقدم في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مطلوب
لاجل نكتة نذكرها الآن فاذا لم يفعلوا كذلك لاجل نكتة فيجب عليهم
ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية ولم يهملوه و
النكتة هي ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب المعنى المشترك
بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو
ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك
الشيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم
وبحسب اختلافه وتعدده يختلف الاقسام ويتعدد فاذا كان اختلاف
انحاء التقدم تابعا لاختلاف المعنى التي فيها التقدم فكما ان ملاك
التقدم في الطبيعي والعلي مختلف فيختلفان باعتباره لان ذلك
في الاول نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن
حاصلا للمتأخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الافادة
والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود فان
الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول وللمعلول وجوب وجود
حاصل للعلة وان كانا معا في الزمان وكذلك ملاك التقدم فيما يكون
بحسب الماهية يخالف الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم مخالفا للتقدمين
الآخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر ماهية تقومه فان ماهية الجنس
تحصلت في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة ماهية نوعية وما تحصل جزء في
مرتبة من المراتب الا وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس تقدم
على نوعه باعتبار اصل التقدم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان هذا نحو اخر
من التقدم وان كان بجميع الثلثة معنى واحدا هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون

التفاوت

التفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه
الذي هو الماهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله
تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا التاثير
في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون تجوهر مختلف الصدق مقولا بالتشكيك
على افراده اذا كان تجوهر بعضها علة لبعض وهم قد التزموا ذلك وقالوا
جواهر العالم الادنى ظلال لجواهر العالم الاعلى واما اصحاب المعلم الاول
فتقدم العقل على الهيولى وكذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا
بحسب الوجود لا الماهية وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله
على الهيولى وان كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى
في انها هيولى مفتقرة الى العقل بل يفتقر اليه في وجودها وكذا حال
الجسم بالنسبة الى اجزائه اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتأخرين لم
يجوزوا التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهياتها بوجه
من الوجوه مع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج
فاختاروا في الاول رأي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني
رأي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين
يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر
المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تاثير ولا تأثر في الوجود عندهم
على ما اختاروا وهم يتحاشون عن ذلك وهذا العجيب منهم واما التأخر
فيقال على ما يقابل المتقدم في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا
المعية لكن في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس
بينهما علاقة ذاتية سواء كان احدهما ذاتيا وهو المسمى بالدهر او لا يكون
وهو المسمى بالسرمد بل المعية بين الزمانيات اذا اعتبرت وجوداتها
مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية وقد وقع في كلام الاوائل نسبة الثابت
الى الثابت دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام
الرازي قائلا في كتاب المحصل ان هذا التهويل خال عن التحصيل لان المفهوم
من كان ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت

وهذا القسم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم الحكماء في تقديسه انه لا شك
ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت
الوجود مع الزمان وليس كوقوع كمقار الذات الباقي مع القار الذات
الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان
تهويلا او بغير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر
اختلاف المعاني فللمصطلحين ان يعتبروا عن كل معنى بعبارة يرون
انها مناسبة لذلك المعنى ولا يمنعون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات
على المعاني **فصل في القديم والحادث** القديم بالذات وهو الذي لا يكون
وجوده من غيره وكما ان ذلك لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا
في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لاستلزامها التعلق
بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية
لان هذه الاشياء توجب التاخر والاحتياج وتسقط الاولية والتقدم
والتقدم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجرام الفلكية
عند جمهور الفلاسفة واما الابداعية العقلية فالحق خروجها عن افق
الزمان وعدم اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك
بالله الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند
ربك صباح ومساء كما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص
مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات يكون وجوده من
غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت
لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو
فيه موجودا كالاشخاص الكائنات العنصرية وقد يستعمل كل من القديم
والحادث بازاء معنى اخر اضافي فيقال القديم للشيء هو اعتق واسبق
بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للاخر حادث بالقياس اليه وقد
يقال القديم والحادث الاضافيان بامرين لا زمان دخل فيه المسبوق
الا وقد كان سابقا واخلافيه وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة
وهي هنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني اما ان يكون
عرضا او صورة او نفسا ومادة وهو ظ من مفهوم الحادث الزماني وبيانه

بحكم الاول قوله لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لكان
قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه
واجبا مع سبق العدم وحينئذ اما ان يكون ممكنا في وقت وجوده فيلزم
انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي بصير بحيث وهذا خلف لاستلزامه
تخلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فحينئذ الاستحالة للزوم
الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي
ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت العدميات والاضافيات التي تتصف
بها الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن متصفا به قبل وجوده في الواقع
اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان
منفيا لم يتصف الحادث به هذا خلف فثبت ان للامكان نحوا من الثبوت
الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات المادة وما هو
في حكمها للحوادث على ما قررنا كلام المص يندفع عنه كثير من الشكوك منها
ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ماهياتها قبل اتصافها بالوجود
قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكاناتها قائمة بمحل اخر غيرها وكانت
مادية هذا خلف ووجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في الواقع
بل في مرتبة ماهياتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع الفعلية
والوجوب بتحصيل الفاعل اياها وتلك المرتبة وان كانت من مراتب
الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة
من الواقع ضروريته فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية و
الاتصاف بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع
بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به
في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع الفعلية
فلا يتكثر بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير
لوجودها في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير لها بل ذلك الحادث
كما علمت في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان
في المفارقات بمعنى اخر وهو انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف
ما نحن فيه فان الحادث يمكن ان ينعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره

وهو غير صحيح اما اولا فلان الامكان الذى هو قسيم الوجوب والامتناع
مشترك فى الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان فى المفارقات
هو انها تنعدم لو انعدمت علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان
لانه نفس الامكان سواء كان فى الابداعيات او فى الكائنات واما ثالثا
فلان انعدام الشئ مع بقاء علته غير معقول اذ الشئ يجب وجوده لوجود
علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة او مركبة
فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب المعلول على علته
غير متفاوت فى الدائم وغير الدائم وذكر شيخ الاشراق فى المطارحات ان اصلح
ما يجاب به ههنا ان القوة فى الكائنات ليس معناه الامكان الذى هو
قسيم ضرورتى الوجود والعدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على
الدائم وغير الدائم بل هذه هى القوة الاستعدادية التى لا تجتمع مع وجود
الشئ والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا
لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها على اخذ الامكان فى الحجة المذكورة
بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية
الاستعدادية التى بها يناسب صدور الحوادث دون غيرها عن جاعلها لتساوى
النسبة بحسب ذاتها الى الجميع لم يمكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق ان
الامكان المأخوذ فى الحجة هو الامكان الذاتى الذى يتصف به جميع الممكنات
لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حال الامكان فى المبدع من ماهيته باعتبار
بعض الملاحظات العقلية الذى يحلل العقل الموجود البسيط فيه الى
ماهية ووجود ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائن فان حامل امكانه
قبل وجوده شئ اخر غير ماهيته فالامكان فى الجميع بمعنى واحد الا تحققه فى — الكائن ن
الواقع كاشف عن مادة سابقة او كيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان
الاستعدادى بها يتميز وان عدم مناسبة ذلك الكائن بصدوره عن المبدا
الفياض وتلك المناسبة حاصلة فى الابداعيات بحسب ذواتها من دون
الاحتياج الى امر اخر يقربها الى مبدعها فهى بمجرد امكاناتها الذاتية ووجود
مبداها يجب ان تكون صادرة عنه بخلاف الكوائن الفاسدة فان الامكان الذاتى
فيها غير كاف فى صدورها بل لا بد فيها معه من شئ اخر خارج ذواتها يلحق

موادها

موادها ويقربها الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها
النقض بالامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين ما ذكره من عدم الفرق
بين امكانه لا ولا امكانه له لو كان صحيحا لكان جاريا فى الامتناع والعدم
بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناعه له وكذا عدمه لا
ولا عدم له فلو لم يكن كل منها وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما
والحل فى الجميع ان يقال قولنا امكانه لا معناه متصف بصفة عدمية
هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
وكما انه فرق بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها
كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشئ بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف
ووجه الاندفاع المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا
للشئ بحسب الخارج وان كان كثبوت الشئ للشئ فى ايجاب سلب المحمول
فى القضية الخارجية لان هذا القدر من التحقيق يكفى فى بيان ما يحتاج بصدده
من وجود المادة فى الخارج لان ثبوت الشئ لاى شئ كان للاخر يستدعى
وجوده وان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحادث لما كان
صفة ثابتة له فى الخارج حتى يكون القضية التى يقع الامكان فى محمولها
قضية خارجية وان كانت معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعى نحوا
من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع فى الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا
به وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما المعدوم
والامتناع فلا نم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما يكون
بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم شمولها على الوجه الذى قررناه لا يستلزم
عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك من قولنا امتناعه لا ولا امتناع له
لان صدق الاول لا يوجب صدق الثانى على انه لو فرض كون الاتصاف به
بحسب الواقع لوجب حينئذ وجود موضوع فى الخارج متصف به لكن ذلك
الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كالمعنى بالقياس
الى الصور والجزئية قال بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا صفة سلبية
والصفة السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو
الحادث معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو قولنا لا امكان

للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم
الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون
الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو
الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول هذا الجواب في غاية الركاكة
لوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممتنعا ولا المعدوم
معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا ولا عدمه لا
ولا امتناع له ولا عدم له والثاني انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا
لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما يتحقق بتحقق
موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا والجواب بانه
قايم بالمادة مشترك الالزام الثالث ان قوله الصفة السلبية انما تتحقق
بتحقق الموصوف في الخارج منقوض بالمحمولات الذهنية او ان اريد
تحققه اينما تحقق فمسلم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان
قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر
وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف خارجي لموضوعه فان معناه
كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه
وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض
في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فان اتصاف
الموضوع بالامكان حال خارجي له واتصاف الحادث به قبل الوجود حال
عقلي له ولما لم يكن وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه
ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قايما بنفسه اذ لو كان كذلك ما اتصف
به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء به اولى من غيره لان
امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو اي الامكان امكان الوجود له
اي الماهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن
والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قايما بنفسه فيكون
قايما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده
بعد ولا الذوات الفعال بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله
عليه لتعقل اقتدار الفعال وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ يقال هذا معذور

لانه ممكن

لانه ممكن وذلك غير معذور ممكن لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين
المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل من الحادث او متعلق به
واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون امرا مباين
الذات عنه اذ ليس كونه للحادث حينئذ اولى من ان يكون لغيره فتعين
الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجوده وهيولى والهيولى
لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان
فيصير الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو خلف فلا حادث
الا وله قوة في وجود هيولى وذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس
او على المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج الحادث الى المادة
من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه
اذا كان الفاعل مفارقا لا يتغير فحدوث الحادث لتجدد القابل
وانما حكمه وحصول استعداده له بعدم عدم كونه مستعدا والا يلزم
من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح
بلا مرجح والثاني الحاجة الى المادة في قوامه او في فعله الذي به تحقق
تمامه وكماله وهيولى المفاسدات واحدة والا لكان الفاسد مع مادته
والكائن حدوث مع مادته فيكون الهيولى فاسدا وكائنا وهو خلف
وقال الشارح الميبدي لم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني
حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على ذلك او عرضا قائما بجوهر
غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها
على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول ليست باجسام
ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا
على هذه القاعدة مثل ما يجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة توجب كون العقول مادية لان كل حادث
لا بد له من مادة اقول قد حققنا في مبحث الهيولى ان جهة الامكان
الاستعدادي والقوة ترجع مطلقا الى الهيولى وان الهيولى لا حقيقة
لها الا القوة والامكان لضعف وجودها وخسة جوهرها فالعقول
لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن ان يكون مادة الصورة

حادثة او موضوعا لعرض حادث لفقد القوة والامكان فيها لانهما
من لوازم الهيولى بل عين الهيولى وذوات العقول صور مجردة ليست
جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضية كما برهن عليه في كتب
المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفاء و
النجاة والتعليقات والمبداء والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او انسانية
فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الشوق والعلوم المتجددة الساتحة
من المبادي العالية فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقها
بالمواد فجهة القوة فيها ايضا ترجع الى الهيولى فانها قد علمت آنفا انها
من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات
مادية فما ذهب اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول فطرية لها
وليس لها كمال منتظر تفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لاريب فيه
ولا بطلان يعتريه **فصل في القوة والفعل** لفظ القوة معناه المتعارف
عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى السببه المسمى
قدرة التي هي صفة بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة ونسبتها
الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث لا ينفعل سريعا
ويتأبى عن التأثر ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا بهذه الحيثية
ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو امكان حصوله
مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تبقى مع الفعل وهو الذي يتوقف
عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد تكون تهيؤا لشيء واحد
دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون تهيؤا للشيء
وضده وقد يكون في شيء قوة لقبول امر دون حفظه وقد يكون فيه قوة
للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى
فيها قوة قبول سائر الاشياء وان تخصص قبولها لبعض الاشياء دون
بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفعال
والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على
الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد
ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها من المؤثرية التي اعم من القدرة

والايجاب اي ما به التأثير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص
بقوله هي الشيء الذي هو مبدؤ التغير في آخر سواء كان من الصور
الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق من الحديدة المحماة انما
كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبداء ههنا الفاعل اذ القوة بهذا
المعنى قد تكون فعلية كالكيفيات الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل
وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال
وايضا قد يكون مبداء للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر للباري الكيفيات
المحسوسة في موادها وقد يكون مبداء له في غير المحل ابتداء كالنفس
الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبداء للتغير في نفسها
لكن من جهتين ولذلك قيد المص لفظ الآخر بقوله من حيث هو
آخر لاخراج ما هو مبداء للتغير في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة
في الامراض النفسانية فانه يعالج من حيث كونه عالما ويتعالج من حيث
بالمادة القابلة التي جهة القبول راجعة اليها دائما فموضوع الحيثيتين
مختلف ولا يخفى ان هذا المقام للتغاير الاعتباري فقط ظاهر ما قرره
الشراح والمص لما ذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب
الاقتصار على ما ذكر القوة في العنوان وكلما يصدر عن الاجسام في
العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاختصاص بأين
وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك
اما ان يكون لكونه جسما او لامور اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام
بالكلية او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام
فيه لان الجسم بما هو موجود متحصل تحصلا نوعيا لا يتخلف مقتضاه في الاجسام
وان كان جنسا لها باعتبار اخذه مبهما لا بشرط شيء على ما سبق بيانه
والثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور والاثر مستمرا لان
الامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية اذ تأدي السبب الى المسبب
اما دائمي او اكثري او مساو او اقل فالسبب على الوجهين الاولين
يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخيرين سببا
اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما سيجيء بيانه فاذن هو اي ما يصدر

عن جسم من الاجسام على قوة موجودة اى فى ذلك الجسم وهو المطلوب

فصل فى العلة والمعلول العلة لها معنيان احدهما هو الشيء الذى يحصل
من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء اخر
وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده و
العلة بالمعنى الثانى تنقسم الى علة تامة وهى التى لا علة غيرها على
الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الاقسام التى سيذكرها
المص واما قوله يقال لكل ما له وجود فى نفسه ثم يحصل من وجوده
وجود غيره فهو لا يصلح الا تعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله
مقسما كما فعله بقوله فهى اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية
لان العلة اما ان تكون جزء للشيء اولا والجزء ينقسم الى ما به يكون
الشيء بالفعل وهى الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهى المادة
والذى ليس بجزء اما ما يكون اليه الشيء وهو الغاية او ما يكون منه
الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المباين من حيث
هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا تختلف
اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصرى والى ما فيها كالهيئات فربما
يجمع الجميع فى اسم المادة لاشتراكها فى معنى القوة والاستعداد فيكون العلل
اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف بحسب تقديمها
للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية
وان كانت مع شريك غير مقارن موجب لافادة هذه العلية وافادته الاخرى
كما علمت فى بحث التلازم بين الهيولى والصورة وان كانت صورة
للمادة لكن ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن ههنا يعلم ايضا فساد
ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه
ولا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة
لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ لماهية المركب او لوجود العرض بعد
ما تقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين
الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار جزء الماهية فى المادة

والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء الماهية مع انه ليس بمادة و
صورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذا مجردا كل منهما عن الاخر اى بشرط
لا فيهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة ههنا ليس ما يختص بالجواهر
بل يعمها وغيرها من الاعراض سواء كانت فى الذهن او فى الخارج وان
اخذا مبهمين اى لا بشرط فيهما ليسا بجزئين للماهية بل جزئيتها للحد دون
المحدود اذ كل منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات
لا تكون كذلك فان قلت حصر فى الاربع منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع
قلت هذا اما من تتمات الفاعل من حيث هو فاعل واما من مصححات
المعلول من حيث هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض
اما العلة المادية فهى التى تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون
موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدانيته او بشركة
غيره اما الاول فقد يكون مع تغيير ما فى نفسه اولا الثانى كاللوح للكتابة
والاول قد يكون مع تغيره فى حاله ووضعه سواء كان بزيادة حال
او نقصانه او فى ذاته وجوهره كذلك الاول كالطين للكوز والابيض
للاسود حيث يتغير العنصر فى احدهما بزيادة عرض كالحركة وفى الاخر
بنقصانه كالسواد والثانى كالمنى للحيوان والخشب للسرير حيث يزيد
على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الاخر
بالنحت من جوهره واما الثانى فهو اما مع استحالة ما مثل الهليلة
للمعجون اولا مثل الخشب والحجارة للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر
اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العصير للخل والخمر
والدبس كما اشير وقد بان بما قيل بهذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة
صورية والحق ان العنصرية فى جميع الاقسام المذكورة ليس الا هو
واما العلة الصورية فهى التى تكون جزءا من المعلول لكن يجب بها
ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو
المختص باسم الموضوع اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح
اخر فهى على الاول عرض كالصورة التى للكون وعلى الثانى جوهر وجودة
باصطلاح اخر كالنفس التى للحيوان واما الفاعلية فهى ان يكون منها

وجود المعلول وهي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع للتكوين و
الطبيب للعلاج وقد تكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة
كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه طبيب
واما لان معلوله بالذات امر خ يلزمه شيء ينسب الى ذلك الفاعل بالعرض
كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ
الصفراء ويتبعه نقصان حرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة
وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدا اجل من
الطبيب ومبدا الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن ههنا انكشف ما مر
من ان رفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار
وماء ورد نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه
هذه الاشياء مما ليست عللا بالحقيقة واما الغاية فهي التي لاجلها وجود
المعلول كالغرض المطلوب من الكون واعلم ان المادة والصورة علتان
بالذات بسببية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف
لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول علة غائية
ففيه شك فان من المعلول ما هو ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو صادر
عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغاية ولغاية غاية فلا يكون
بالحقيقة غاية لي انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان لجميع اوساطا فلا ابتداء
لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة
للقياسات فلنورد بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول في العبث
واثبات غاية ماله واعلم ان لكل حركة ارادية فلها مباد مرتبة كما وقعت
اليه الاشارة آنفا فالمبدا القريب من القوة المحركة اي المادة لها
وهي في الحيوان يكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة
بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر
والتخييل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل صورة ما موافقة للحركة
الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع حدثت القوة المحركة التي في الاعضاء
فالحركات الارادية يتم بالاسباب المذكورة ثم نقول ربما كانت الصورة
المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة كالانسان

اذا ضجر

135

اذا ضجر عن موضع فيتخيل صورة الى موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه
وانتهت الحركة وربما كانت بخلافها كما يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقه
ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني
لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما
يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث
كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدا القريب للحركة التي يكون في
عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي التي عليها اذ ربما كانت لها غاية
غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدا الاقرب والمبدان
اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا واذا طابق
ما انتهت اليه الحركة المشتاق الجبلي دون الفكري فهو العبث فلا يخلو
اما ان يكون التخيل وحده وهو مبدا الشوق والتخيل مع طبيعة او مزاج
مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك
الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول خرافا وفي الثاني
قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية لمبدا من تلك المبادي
من حيث انها غاية لها اذا لم يوجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا
واذا تقررت هذه المقدمات فقد علمت ان العبث غاية القوة الخيالية
على التفصيل المذكور فقول القائل ان فعل العبث من دون غاية
مطلق او من دون غاية هو فعل خير حقيقي او ظني غير صحيح لان
الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدا له ففي
العبث ليس مبدا فعل فكريا البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي
الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله وهو خير بالقياس اليه فان
كل فعل تخيلي فلشوق مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن
مشعورا به فان التخيل غير الشعور به وغير بقائه فاللاعب باللحية والنائم
وان هي لا يخلو فعلهم عن باعث يشوقه من عادة او ضجر عن هيئة
او ارادة او انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى المحركة ان يتجدد لها
فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول
والحرص على الفعل الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان

وظنّي بحسب الخير للانسان فليست هذه الافعال خالية عن خير حقيقي للحيوان
بالقياس الى ما هو مبداء له وان لم يكن خيرا عقليا البحث الثاني في ابطال
القول بالاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق
لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت في خلاء غير متناه وهي
متشاكلة الطبايع ومختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فيكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون
الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت على وجه يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق وان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج
منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد
والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاما
لا يتغير كالاضداد فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول
ضرورة المادة من دون قصد وان كان على عكس النمو لكنه نظام لا
يتغير ونهج لا يحيل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون قصد
وتوجه للطبيعة اليه فكان نظام النشو لضرورة المادة من دون توجه طبيعي
ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل حرارة تحلل الشمع
وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر معلوم جزما
انه كائن لضرورة اذ الشمس اذا بخرت الماء تخلص البخار الى الزمهرير
فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن
ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
فهكذا القول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان
الامور الممكنة اما دائمة او اكثرية او حاصلة بالتساوي كقعود زيد و
قيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال له انه
اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان يشترط
ان المادة في كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة
الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زايد
فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك

من باب

من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس
الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ
بشروطه واسبابه فمعنى ضرورة المتساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه
واسبابه لم يبق ريبة في ان الامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق
عند الجاهل باسبابها وعللها واما بالقياس الى مبداء الجميع والاسباب
المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر حافر بئر كنزا فهو
بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما
بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل
بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث تكون يكون
لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض
فاذا تيقنت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي
او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة اقدم
من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية
والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليها اذا قيس
اليها واذا قيس الى اسبابه المؤدية اليه فيكون غاية ذاتية له فظهر
ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل
الى بعض افرادها كما نسب الى انباذقلس او ذيمقراطيس كلها باطلة
واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة فعن الاول ليس اذا عدمت
الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوجه الى غاية فان الروية
لا تجعل الفعل ذا غاية بل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تأدي الفعل
اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس المختار مسلمة عن اختلاف
الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من
غير روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان النفس الروية فعل ذو روية
وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا صارت ملكة لم تحتج
في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما تكون الروية
مانعة كذلك الكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر
في كل نقرة بل اذا روى وتفكر اتبلد في صناعتها فللطبيعة ايضا غايات

بلا روية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك
عضو بلا فكر وروية في الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات تارة
لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة اما
الاعدام فليس من شر كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت
والفساد والذبول لا لاجل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصود
وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متأد
الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض
وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة
الرطبة وغاية الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن بامداد بعد
امداد لكن لكل مدد تال يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول فيكون
نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادات والتشويهات
فهي [illegible] لغاية ما فان المادة اذا فضلت اخذتها الطبيعة الصورة التي
تستحقها ولا تهملها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن
غاية البدن بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي الشبهة
الثالثة ان القوة المحرقة لها غاية وهي احالة المحترق الى مثلها جوهرها
واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فهي
توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض عندهم كما ستعلم و
في الشبهة الرابعة ما نقول في سبب المطر معناه بل السبب فيها اوضاع سماوية
يلحقها اقاويل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات
ونزول البركات من الاسباب الالهية وغايات دائمة او اكثرية في الطبيعة البحث
الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة
مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية
ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج اوهن من بيت العنكبوت منها
التثبت في ابطال الدواعي والمرجح بامثلة جزئية من طريق الهارب وقدحي
العطشان ورغيفي الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه
فان من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع
الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الدواعي في الافعال

وتمكين

وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الى اثباته
ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكن اثبات
واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات
النفسية لوازم للذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة
وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل يتخصص احد الجانبين
والخاصية يقولونها بهذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض
اختيار الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان
الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر
دون امر وهذا كاف في اختصاصهم فان المريد لا يريد اي شيء اتفق
اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة الا متعلقة بشيء
ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده
وترجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح مقدم
على الارادة فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من
دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون الممكن بلا
راجح فان تجويز ذلك من العقل ليس الا قولا باللسان لا تصديقا بالقلب
فذلك الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى
لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن نفس ذاته لكان
ناقصا في الفاعلية وستعلم انه سبب الاسباب وكلما يكون سببا
اولا لا يكون لفعله غاية اولى سوى ذاته فان لم يستند وجودها اليه
لكان خلاف الفرض فان استند اليه فالكلام عائد فيما هو داعية لصدور
تلك الغاية حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته دفعا للدور او التسلسل
وقد فرض كونها غير ذاته هذا خلف فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها
المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من
جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام
احدها الامور التي لا بد من تقدم وجودها حتى يوجد الغاية مثل صلابة
الحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان الموت
غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للغاية

فيكون في الوجود مع لغاية مثل انه لابد من جسم او كن (ان يكن) للقطع ويكن للحركة
بل لانه لازم للحديد الذي لابد منه الآلة الذي يكون حصوله مرتبا على
حصول الغاية لحدوث الحوادث العنصرية من حركة الافلاك وغاية حركتها
ما فوقه كما ستعلم ووجود الشر في هذا العالم من هذا القسم واذا تقرر
ذلك فنقول ما القول في الحوادث الكائنة فيجب ان يعلم ان الغاية
الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع
بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية وجود استمرا فان امكن
بقاء شخص واحد منها فهو لا يحتاج الى تعاقب الافراد فلا يوجد منها
الا واحد كالشمس والقمر وان لم يمكن ذلك فهو يحتاج الى الافراد المتعاقبة
للنوع لا من حيث كون الكرة مطلوبة بالذات بل من ان المطلوب بالذات
متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المذكورة للنوع واما غاية الطبيعة
الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما
الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل الذي
ليس له كمال منتظر وذلك لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم
صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات العنصرية
كما سمعت واما المقدمات والنتايج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد
بتناهي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد
غاية بعد غاية الى لا نهاية فاما ان لا يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة
فذلك جايز ومن هنا لكل قياس غاية معينة وليس المقصود في ذلك
القياس سوى تلك الغاية فلا تسلسل فيه واعلم ان النظر في العلل الغائية
هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر في الكتب كالشفاء وغيره فيها
مسائل واشياء غير منقحة الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب
ان نخوض فيها بتوفيقه لنحوم في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع
والطاقة وقد بسطنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب
تحقيق الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول
انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية

دايما

دايما وانما التغاير بحسب الاعتبار فان الجايع مثلا اذا اكل يشبع فانما
اكل لانه يتخيل الشبع فيحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد
التخيل الى حد الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي
يأكل ليصير شبعانا وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله
فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المرتبة على الفعل فالاكل صادر
عن الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان العلة الغائية
لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب
الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى
ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضاء فلان غير مستقيم فان
القسمين الاخيرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل
فان الباني لا يبني والمحصل لرضا الانسان بفعله لا لحصول الاضلية يعود
الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل
ترتبا ذاتيا وكذا التقسيم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة
وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لولا دلوية او طلب فرح او انتفاع لنفس لولا النفس
لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الجواب عن الاخر بما ذكره بعضهم من ان المراد
من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر النهاية المرتبة على الفعل اوقد سبق
ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا
لم يكن عابثا بل ان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت
اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد يوجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة
بالغرض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ
والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى
الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل من فعله تعالى
نفي ذلك عنه لما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من انه تام الفاعلية
لا يتوقف فيها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض من فعله
مطلقا فلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء
علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي
ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي

للمقتضي قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق
عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم
برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان
الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لاجله الوجود سواء كان لاجله
الوجود وسواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها فانك لو فرضت الغاية
امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا فقد علم
ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته
من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير وغير ذلك من الامور التي
تترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القدس واما
الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا الى ارادة الخير
كما اشرنا اليه فهو ما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت عقول الفحول
واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان
ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان
غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب
الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان
المبدا الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء
طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور
في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا وللحكماء المتألهين
حكموا باسرهم بان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت
طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بالقوى الارضية كالنفوس
والطبائع لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت
هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها افضل
ما يمكن لها لتحصيل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها
بما تفاوت انتهى ومن هنا يتفطن العارف اللبيب ان غاية جميع الحركات
من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة الاشياء
المحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم

لولا العشق

139

صلت السماء بدورانها والارض برجحانها
والماء بسيلانه والمطر بهطلانه اه

لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين
كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرهما في ان مطلوبه
ايضا ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن
في حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها
فان قلت الغاية وان كانت بحسب الماهية مقدمة على لكن يجب ان يكون
بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية
لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك قلت
تاخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت
مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابداعيات تتقدم علما ووجودا
باعتبارين وفي الكائنات يتاخر عنها وجودا وان تاخر عنها علما فنقول
الواجب تعالى هو الاول من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية
وغرضا لها وهو بعينه الآخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة يقصده
الاشياق ويتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي
فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور
الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق
الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الامكان
وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل
فاعل يفعل لغرض غير ذاته فهو مفتقر الى ذلك الغرض مستفيض يحتاج الى ما
يستكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون
ما فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق
لاجل معلوله والا لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو
محال ولكن نرى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد
لحصول الصحة من قصد الطبيب ومعالجة شخص وتدبيره اياه لحصول الصحة
فقد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت
قصد الطبيب وغرضه ليس معيد الصحة بل انما يفيدها مبدا اجل من الطبيب فقصده
وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلق بما ينتهي المادة
ولا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات

فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخفض اخس من القاصد قلت
نعم ولكنه على سبيل الغلط والخطاء واما لان الفاعل وان كان فى ذاته جوهرا
رفيعا اشرف مما قصده ولكن تحجب فى لطفه المواد وغواشى التى هى بحقيقة
يوجب القصد الى الغرض خسيس يكون المقصود اشرف منه فان قلت اذا لم يكن
للواجب غرض فى الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية
الاتقان ونهاية التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الآثار العجيبة و
المنافع الحكمية الحاصلة فى اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم
كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق والانفس ومنافعها التى بعضها مبنية
وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود حسنة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل
ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر وكالحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق
والاسنان للمضغ والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارى
جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع
كواكبها سيما الشمس والقمر مما لا يفى بذكره الالسنة والاوراق قلت
الواجب تعالى وان لم يكن فى فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع
والمصالح التى تفعله او لا تفعله وهو اكثر بكثير مما نفعله لكن ذاته لا يحصل
منه الاشياء الا على اتم ما ينبغى وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت
ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود البصر للامة او غير ضرورية لكنها
مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع
ذلك فانه عالم بكل خفى وجلى لا يعزب عن علمه شيء كما سيجيء كيف وغاية
كل علة لما بعدها كى هو سبيلها بهذا السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملا
لما دونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل
المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار
والشمس والقمر انما تفعل للغير من باب الرشح كما قيل وللارض من
كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات والارض فى تحريكاتها
ليس هو نظام العالم السفلى بل بادراتها من طاعة الله تعالى والتشبه
بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل فى الفرس عالم
بخروش لا اله الا هوست ❊ غافل بگمان كه دشمنست او يا دوست ❊

دريا

دريا بمحيط خويش موجى دارد ❊ خس پندارد كه اين كشاكش با اوست ❊
فالواجب تعالى ايضا يلزم من تعقله لذاته الذى هو مبدا الكل خير وجود
حصول الممكنات الى الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم هى غايات
عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها
ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا لوجود مبادى وغيرها فى الطبايع
الهيولانية فان قلت (الفعل ظ) هذه اللوازم مع ملزوماتها التى هى كون تلك المبادى
على ما لاتها الاقصى يجب ان تكون مقصودة لتلك المبادى اما تصورا بالذات
او بالعرض مع ان المبادى بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها اصلا فما يتوجه
اليه قلت نفى الشعور عنها مطلقا مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والبرهان
يوجبان فان الطبيعة لو لم يكن فى افاعيلها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات
واذا لم يكن لمقتضيه وجود الا اجزاء فله نحو من الثبوت اولا وهو مستلزم
لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل يحقق عدمه كما فى
القرآن المجيد كل يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل
من جهة احكام الفعل والغاية على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون
افاعيل المبادى الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا النحو من الاستدلال
يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراكات الغايات
الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية
او بدونها بهذا فقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبداء الاول
هو الذى منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود انكشفت انه الغاية
القصوى بالمعنيين كما ان الفاعل والعلة والغاية للكل والفرق بين
المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والوضعية والاخر بحسب الوجود العينى
لذاته والتحقق العرفانى لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اوجد منه
ولد الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين
اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر فى المشاهدة اول فى الوجود والله عز وجل
حيث انبانا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان
اعرف فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم معروفيته كما انه الفاعل والعلة الغائية لموجود كما

كما دلت على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة لاجلها بني العالم ولاجله نظام النظام واليه ينساق الوجود الا الى انه تصير الامور

ثم اعلم ان المص ذكر من احكام العلة مسئلتين احديهما ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاته بحسب حقيقتها البسيطة علة لشيئ كانت ذاته محض علة ذلك الشيئ بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات وعلية ليكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيط بل مركب فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيئ اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشيئ بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الاخر وهذا القدر كاف في المطلوب ولا حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه وان كانا خارجين كانت الذات مصدرا لهما اي للمفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا للاثرين والمفروض خلافه فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وينتقل الكلام اليهما فينتهي لا محالة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات والتفصيل ان يقال كلاهما باطلان داخلان او خارجان او عين او احدهما خارج والاخر داخل او عين او احدهما عين والاخر داخل فالحصر الاحتمالات ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب ومن الثالث ان يكون لامر بسيط ماهيتان مختلفتان ومن الرابع القسم والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور انه ليس الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها

يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لتحقيق الكلام على ما هو المراد حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما على المعلول المتقدم على الاضافية العارضة لها وح يندفع الايراد على الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج ان لم يكن الفاعل واحدا محضا في شخص من الصور لانه اذا صدر عنه شيئ فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فانا اذا صدر عن الواجب شيئ فان مصدريته ح لعدم ما يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر اخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وذلك لانك قد علمت ان المراد من الصدور او المصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلا منافية لان المعنى الاضافي يعرض لها اخيرا اذ يكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيئ واحد هو العلة واعترض ايضا بانه لو صح الدليل لزم ان لا تسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الشجر والحجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب واما التسلسل والجواب ان سلب الشيئ والاتصاف وقابليته له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة يلحقها هي باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه ليتقوم بهما ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور اذ يكفي نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيئ واحد لم يلزم تعدد خصوصية بل لم يجز فح نقول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية حالة نفرضها لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تعدد المعلولات واما عند صدور الواحد

فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذلك العلة نفس خصوصية وكتب الشيخ الى بهمنيار
لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاثنين
كا و ب مثلا لكان مصدرا لا و لما ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين قال
الامام الرازي في المباحث المشرقية نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور لا آ
اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة
فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك
وكذا فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله
وليس قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه
ما ليس برائحة فان في الاول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان
قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول
فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني
عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط
ثم لما جاء الى المطالب اعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي يضحك
منه الصبيان اقول ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر
ما تصور معنى الواحد وكونه مصدر الشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن
ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس هو ومعه
ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل
الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليس هذا ذلك منه غيا وضلالا وحمقا
وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة
البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي
مصدرا لا و لما ليس آ كانت مصدريته لما ليس آ غير مصدريته لا وقد علمت
ان مصدريته لا هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته قال العلامة الدواني
في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ فما اتصف
بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض
واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض
وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف

بذلك

بذلك الشيء لا يتصف بالآخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه
بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحد مستحيل سواء كان
من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته مشهورة
ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلان
فلان انتقاضه باجتماع كل مفهومين متى تعينا كالسواد والحركة في موضوع
واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف
فيهما بهما تناقضا ولم يقل به احد واما ثالثا فلان نقايض المعاني المصدرية
والروابط من المفهومات التي من شانها ان تحمل على الذوات اشتقاقا لا مواطاة
انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره
عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء كونه موجودا رفعه لا لا وجوده
وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود
لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين
بحسب الحمل المذكور اقول لا يخفى على البصير الحاذق والذكي المحقق ان هذا
غير وارد على ما حررنا به الحجة وحققنا به الصدور من انه ليس المراد منه
المعنى الاضافي المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة
ثم انه قد عورض بحث المذكور تارة بوجوه الاول ان كل ما يصدر
عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول
فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب
بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من ازدياده
عليها في التصور فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول اما على
رأي المشائين فهو الوجود او اتصاف الماهية به واما على رأي الرواقيين
فهو الماهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لصدر
عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا
فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضا ان يكون
بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم من ذلك في موجودين منه امتناع
وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض آخر دون
بغيرها في المتواطئ وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم

لو لم يكن فى المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما يجىء
بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللا مستقلة بل شروطا
وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة
فى ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يكون
مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة فى ذلك ويحكم ان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان
السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل فى ثبوت
الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته
والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم
بالسلوب والاضافات فى نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب
مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور
الثالث ان النقطة التى هى مركز الدائرة مبدا لمحاذياته للنقطة المفروضة
على المحيط والجواب ان المحاذاة امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فلا يكون معلولا
لشىء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما اذ الكل منها اضافة
قائمة فلا يكون فاعلا للمحاذاة على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف
الحيثيات ظاهر لا مدفع له الرابع ان الوحدة المعينة اذا اخذت مع
وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى
حصلت الاثنوة لتلك الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة المأخوذة
فيهما جميعا اثنين اقول هذا فى السخافة والوهن بحيث له الثالث بل السخف
والوهن عنه كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه الشبهات تضييع للاوقات
من دون فائدة فان قائلها اما ان لا يقدر على دراك كون البسيط بجهة بسيطة
فاعلا لشىء فضلا من اثباته او نفيه او يغلب على طبعه المراء والجدال حب الدفع
والرياسة وانكار الفلسفة تقربا الى الجهلة المسئلة الثانية ما اشار اليه
بقوله ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اعنى عند
تحقق جملة الامور المعتبرة فى تحققه والمراد به الامر الذى لا يخرج عنه شىء يتوقف
عليه المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لا يقال الامكان شرط فى
تأثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لان ما قبل الامكان مأخوذ فى جانب المعلول

لانه

لانه من مصححات المعلولية فى الممكن تأخذ شيئا ممكنا ثم تطلب له علة لان
ذلك اعتراف بتركيب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا
نقول الامكان من الامور العقلية التى لا تحصل لها فى نفس الامر فانه عبارة
عن كون الشىء بحسب ماهيته بحيث لا يقتضى الوجود ولا العدم فنفس
ذات الممكن كافية فى صدق هذا المعنى السلبى ولا شك ان الصادر عن
الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان ينتزع منه كالشيئية ونظائرها
لا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية
والمفهومية المباينة للعلة اذ جميعها معتبرة فى المعلول بمعنى ان ما لا يكون
شيئا ولا مفهوما ولا مباينا للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية
لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاما
ان يمتنع الوجود وهو ظاهر والا لما وجد والمقدر وجوده والا لم يكن
العلة علة او ممكن الوجود فلا يخلو اما ان يترجح جانب وجوده وعدمه
فيكون حاله مع تمام العلة كما له لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تمامها
فلا تكون جملة الامور المعتبرة فى وجوده حاصلة وقد فرضناها حاصلة هذا
خلف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو
يستلزم مرجوحية المقابل المستدعية لامتناعه المستلزم لوجوب ذلك الطرف
فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفى
الممكن لذاته لان الآخر يستلزم استحالة الآخر لاستحالة وقوع احد المتساويين
من دون مرجح والاستحالة تستلزم لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلانا
لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر واستناد كلا
الطرفين ممتنع فى صورة التساوى قلت اما فى الاول فلان معنى الامكان
الذاتى ليس تساوى نسبتى الوجود والعدم فى الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين
او اجتماعهما فى نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين والامكان
كما اشرنا اليه اعتبار عقلى بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية اى اعتبارها
من حيث هى دون اعتبار امر موجب معها وهذه حالة للماهية اى لا استحقاقيتها
للوجود والعدم التى يعبر عنها بالامكان ليست ثابتة لها فى نفس الامر بل فى مرتبة
الماهية الملحوظة بذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المرتبة ايضا

من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبي
وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه وبالجملة ان الممكن يوصف
الامكان بغير موجود في الواقع فاندفع النقض لا مادته بغير متحققة واما في الثاني
فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب الطرف الآخر لكان جايزا و كلاهما محالان
لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فان المعلول يجب وجوده عند تحقق
العلة التامة وهذا الوجوب يحصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي
الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكنا بالذات
بل الواجب بغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا بالذات لانا لو اعتبرنا ماهية من حيث
هي لا يجب لها الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم
والا لزم اما تخلف مقتضى الذات واما اجتماع النقيضين وقد ظهر
من هذا ان من خواص الممكن قسمه عليه بالشرائط فان كلا من الواجب بالذات
والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير
ايضا لاستلزامه اما توارد العلتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات

فاندفع النقض لان مادته
الا ارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين خ
ان وقع ارتفاعه او جوازه ان
لم يقع مع كونه جايزا او كلاهما ح

هداية يزول بها ما غلب على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان
يكون حال وجود الاثر والا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا لا ينافي
تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوما ثم وجد فاما ان يوصف
العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا
لا جائز ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم اجتماع
الوجود والعدم هذا خلف فاذن يفيد وجوده حالة وجوده المفاد من العلة
ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال فان تحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل ليس بمستحيل انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل اخر غير ما فرض
انه حاصل به ابتداء اعلم انك لما تيقنت انه كلما وجد العلة بجميع جهات
التاثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول
انتفت العلة اما بذاته او ببعض جهات تاثيرها واذا ثبت ان وجود
الممكن يفتقر الى الوجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان العلة التامة لطرفي
الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب بوجودها وجوده وبعدمها عدمه

اما عدمه

اما عدمه السابق فبعدمها السابق واما عدمه اللاحق فبعدمها اللاحق فظهر
ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات
او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض كما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول
فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل بذاته باعتبار اخر غير جهة انه بها يكون
فاعلا والغلط الذي نشأ من الاوهام العامية في عدم وجوب كون العلة
مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة
بعد النار وانما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء وحركاته
علة لحركات اللبنات وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع
علة الشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات
على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم وتصويره حيوانا
وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل
لان يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة في الماء
واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وقد برهن على ان
علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم بين الصورة
والهيولى والصورة كيف يكون نار علة لوجود نار اولى نار احق بالتقدم
من نار اخرى وبالجملة فكل نوع متفق الافراد في المعنى النوعي لم يكن لها بد
من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا
بالذات بل هي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض والفاعل بالحقيقة
مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل
في الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت انها معدة وليست
علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والامكان
لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصور اذ لا وجود لها من دون
الهيولى والايجاد موقوف على الوجود فلو كان لجسم او صورته علة لوجود
شيء لكان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد
بل الحق ان نسبة الايجاد لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط
للوجود ومصححات وشرائط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود
يجب ان يكون اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود

الجوهر و لا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم علة
العقل او نفس و لا المحسوس علة للمعقول و لا المتعلق علة للمفارق فهذا
ما استقر عليه الحكماء و قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا
هو الواجب تعالى و الفيض كله من عنده و هذه الوسائط وان كانت عقولا فهي له
كالاعتبارات والشروط التي لابد منها في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل
لها في الايجاد بل في الاعداد و ربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي
هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم
الذي هو القوة شرط اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء
علة الوجود و هو محال و هذه الحجة ان استحسنها القوم لكن يرد عليه
امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود
باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر انما الثابت له فيها هو الفعلية و
الوجوب بتحصيل الفاعل اياه و بهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب
الواقع لكن لا يجب اتصاف الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع
من تلك المرتبة و ثانيها انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن
في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون في علاقة حيثية
كونه ممكنا بل الفاعلية من جهة وجوده كما ان ثبوت اللونية للحيوان مثلا
لا مدخل له في تحريكه واحسه ولو سلم ان فاعلية لا تحصل الا بامكانه لكن
لا يلزم كونه جزءا للمفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية
الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوزه ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين
وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون المادة جزء الفاعل القريبة
كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم
في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان و الامكان عدمي
فاين المخلص من وساطة الامكان و ثالثها ان الامكان وان كانت صفة
ثابتة للممكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها
حيثية اخرى سوى كونه ممكنا و خصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات
العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها
فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك

في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب
الاشراق في الهياكل بقوله و بجواهره العقلية وان كانت فعالة الا انها
وسائط وجود الاول وهو الفاعل و كما ان النور القوي لا يمكن النور
الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة الظاهرة الواجبة لا يمكن
الوسائط لوفور فيضه و كمال قوته و في حكمة الاشراق بقوله و كما لم يتصور
استقلال النور الناقص بالتاثير في مشهد نور قاهره دون غلبة التام عليه
في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل
فعلها والقائم على كل فيض هو خلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة
ليس بشان من ليس من شانه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة
السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد
اشراقية لكن بحسب ظاهر الاقناعيات الامر افيد على ان لا يجوز الا كشفا في اسلوب
المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله تعالى و رحمته برهان حكمي على هذا المقصد
الشريف اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية **فصل في الجوهر والعرض**
كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء ساريا فيه اي منقسما بانقسامه او لا يكون
فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسري فيه محلا
وقد فصلنا الكلام في نفيه بحلول فتذكره ولا بد ان يكون لاحدهما حاجة
لصاحبه في الوجود والا لامتنع الحلول بالبديهة فلا يخ اما ان يكون المحل
محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس
فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا و بما قررنا من تقييد الحاجة بالوجود اندفع
ما قال الشارح الميبدي المناسب ان يقال ان الافتقار اما ان يكون من
الطرفين وهي الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض
ومحله موضوع ثم ان الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال
و من وجه من الحال كالعرض من المحل و بين الموضوع والعرض مباينة كلية
ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كما فسره بعضهم و جزئية ان اريد به
المستغني عن الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر غير خارج
من التقسيم مع ان الفصل معنون به و يلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة
كما سيجيء اقول ما ذكره المص اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل و

والمرئي فيه بيان اقسامها ولما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر
والعرض واقسامهما الاولية وكون الهيولى والصورة تارة من اقسام المحل وهي الـ
وطورا اخرى من اقسام الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسما لامور
كثيرة بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع واعلم ان لفظة في وان كانت مستعملة في
معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال في المكان وفي الزمان
وفي الحقيقة والعرض وفي الغاية وفي الكل وفي الكلي الى غير ذلك من الصور الا انها
يعني بها في قولهم الجوهر ماهية في الوجود لا في الموضوع الاختصاص الناعت فلا حاجة
الى مميزة تخرجه عن المشاركات فيما وضع لاجله لفظ في كالمتبوع والمجامعة
بالكلية حتى يمتاز عن كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان
وبعدم جواز الانتقال للامتياز عن المكان والخصب ونحوه اذ اللفظ اذا كان
مشتركا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلا معنويا ولا يحتاج الى مميز بل ينصرف
الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية لا يقال يجمع الكل الاشتمال والاحاطة
فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام في الاشتمال والاحاطة الى
الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشيء
في الحركة وكون الحركة في الشيء وقع اي حين اراد لفظ الماهية في تعريفه تخرج
عنه واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية اذ المراد بالماهية ما يكون
غير الوجود او ما يوجد في الكلية فيه وقد علق في صدر الكتاب ان الصور المعقولة
للانواع الجوهرية جواهر وان كانت اعراضا قائمة بالذهن بحسب هذا النحو
من الوجود لصدق مفهوم الجوهر عليها على مذهب القائلين بحصول حقائق
الاشياء في الذهن دون امثالها واشباحها واما عند القائلين بالامثال
والاشباح فلا يكون تلك الصور الا اعراضا فقط موجودة بوجود
خارجي كسائر الاعراض القائمة بالنفس واما العرض فهو الموجود في الموضوع
قيل الانسب ان يقال هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا معا كما التزمه بعضهم
اقول لا استبعاد في كون شيء واحد جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا وايضا
اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان يكون صدق احديهما عليه بالذات

والصدق

وصدق الاخر عليه بالعرض مما لا ضير فيه ولا بطلان يعتريه فكما ان الانسان
في الخارج مندرج تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين
ونحوها بالعرض كذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة الكيف
بالذات ومتحد مع حقيقة الجوهرية اتحادا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة
الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرا او عرضا من جهتين ويكون قد حصل
ماهية الجوهر في الذهن من دون انقلاب الى الكيف كما ارتكبه السيد السند
وارتكاب ما ارتكبه المحقق الدواني من ان الكيف على العلم والصور النفسانية
من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود المسالك في دفع الاشكالات
الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع التحفظ
على القاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس
الانسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك
انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع تتأثر بكيفية نفسانية هي علم
والحكماء قالوا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة العقلية
وتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية وهي قائمة بها ناعتة
لها فلذا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل
الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن
صرحوا بان العلم بكل معقولة من تلك المعقولة فاستشكل الامر واشتبه
الحق وانبعث الاشكالات المشهورة المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية
كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد
ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والماشي ونحوها
فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض
والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات
وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك الموجود
الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكيف
بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن قائما يتعين ذلك العرضيات
بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان متكمما متشكلا متحيزا
وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يوجد فرد منه في الخارج اذا

اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه القريب والكيف جنسه البعيد
وتعينه وتحصله انما هو بانضمام لحقيقة المعلولة اليه واتحاده بحيث
يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث
جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها
وتعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسها القريب وجوهر من حيث
جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث وجوده وتشخصه
فاتحد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف
والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقة المعلوم وعلى
هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون
من مقولة الكيف ومن حيث انه معقولة المعلوم وجدت في الذهن يجب
ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين و
كذلك سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن متصفا بالحرارة والبرودة
واجتماع الضدين واتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول السموات
بعظمتها في العقل عند تعقلها كلية وفي الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل
هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف هو ذاتي بالذات لكونها جنسه ومفهوم
المعلوم متحد معه في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث
ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه اب او ابن من مقولة المضاف وقد ذهب
المحقق الدواني تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات يختلف
من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل
والفعل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وفي هذا القياس اجوبة
سائر الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد تكون متحدة مع مفهوم اجتماع
الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة
عرضيا مع تلك الحقائق الباطلة مطلقا او من بعض الوجوه فافهم ذلك ثم احسن
اعمال رؤيتك ثم الجوهر ان كان محلا اي لجوهر آخر بحيث يتحصل منهما جوهرة
طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض بالجسم
باعتبار كونه محلا بالاعراض وبالنفس وباعتبار كونه محلا للصورة الجوهرية

فان قلت

فان كان حالا فهو الصورة بالشرط المذكور فتأمل وان لم يكن حالا ولا
محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو المفارق وان
كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل
وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من جوهرين حال والمحل
منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين
هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى في التقسيم ما ذكره في المطارحات
وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خارج عنه مفارق له والمفارق
ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما يدبرها ولا يكون له بها
علاقة وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسماء والنار
والماء وجزؤه حال ومحل هما الصورة نوعية كانت او جسمية و
الهيولى فان طبيعة الجسم جزء لانواعه وجزؤه من اجزائها هذا على قاعدة
من يرى ان للجسم صورة جزئية واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر في خمسة
منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعدا مجردا جوهريا اقول القائل به
لا يقول ببعض من الخمسة والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشرنا
الى ان التقسيم على رأي بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا لهذه الخمسة
اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل بناء على
ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة
منهما لانها تعقل الماهية البسيطة لحلوله فيها اذ تعقل كل ماهية يستلزم
حصولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة
فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحالة
فيها ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل هذا خلف وفيه نظر لان استيجاب
انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في القسمة المقدارية بانواعها
دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء خارجية من المادة والصورة
فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية الا
لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب من نفي جنسية مفهوم الجوهر للجوهر
ولقائل ان يقول في نفي جنسية مفهوم الجوهر للجوهر ان الماهية التي يحمل
عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة فهي مما لا جنس لها والا لاحتاج الى الفصل

ممیزة لها عن النوع الاخر الداخل تحت جنسها فیکون تلك الماهیة مرکبة
وقد فرضت بسیطة هذا خلف فاذن الماهیات البسیطة التی یحمل
علیها الجوهر لیست انواعا له ولا الجوهر یکون جنسا لها وان کانت الماهیة
التی یحمل علیها الجوهر مرکبة وکل مرکب ففیه اجزاء بسیطة لما علمت فتلك
الاجزاء اما ان تکون غنیة عن الموضوع اولا فان لم یکن کان الجوهر متقوما
بما یحتاج الی الموضوع لا یکون غنیا عن الموضوع فلا یکون جوهرا وقد فرض
انه جوهر هذا خلف وان کانت تلك الاجزاء غنیة عن الموضوع فیصدق
علیها انها جوهر صدقا عرضیا لا صدق الجنس لانواعه واذا کان الجوهر خارجا
عن جمیع الاجزاء کان صدقه علی الکل صدقا عرضیا لا ذاتیا فلا یکون جنسا
لشیء من الماهیات هذا غایة ما یتمسك به القایل بعدم جنسیة الجوهر و
یجاب عنه بوجهین احدهما النقض بجنسیة سایر المقولات بل سایر
الاجناس مطلقا لجریان مثل هذا الدلیل فیها والثانی ما اوردناه فی الاسفار
الاربعة وهو الوجه الذی یحل به العقدة فی الطرفین ومن اراد فلیطلب
من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم ان الجنس فی المرکبات الخارجیة ماخوذة
من المادة والفصل من الصورة وثبت ایضا ان الجنس عرضی بالقیاس
الی الفصل کما ان الفصل خاصة له ومن هاتین المقدمتین یلزم خروج
الصور النوعیة والجسمیة عن حقیقة الجوهر ومهیته بمعنی ان اندراجها تحت مفهوم
الجوهر کاندراج الملزومات تحت اللازم العرضی لا کاندراج الانواع تحت جنسها
لا یقال عدم کونها جوهرا فی ذاتها یستلزم کونها عرضا مندرجا تحت احدی المقولات
التسع العرضیة ویلزم تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول لا نم ان الماهیات البسیطة
خارجا وعقلا لیست واقعة فی ذاتها تحت شیء من المقولات ولا یقدح
هذا فی حصر المقولات فی العشر کما صرح به الشیخ فی قاطیقوریاس الشفاء
من ان المراد بانحصار الممکن فیها هو ان کل ما له من الاشیاء حد نوعی فهو
مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا یجب ان یکون لکل شیء حد
والا لزم التسلسل بل من الاشیاء ما یتصور بنفسها لا بحدها کالوجود
وکثیر من الوجدانیات فان قلت یلزم مما ذکرت نفی جوهریة النفس
الانسانیة فی حد ذاتها مع تجردها وقیامها بذاتها وهو مستبعد جدا بیان

اللزوم

اللزوم ان الانسان مرکب من البدن هو مادته ونفسه التی هی صورته
فیکون صورته التی هی نفسه خارجة عن حقیقة الجوهر وماهیته بالبیان المذکور
قلت یمکن ان یجاب عنه بان النفس الانسانیة لها اعتباران احدهما کونها
صورة ونفسا والاخر کونها ذاتا فی نفسها مع قطع النظر عن تدبیره وتصرفه
البدن ومناط الاعتبار الاول کونها موجودا لغیرها ومناط الاعتبار الاخر
کونها موجودا لنفسها وبعد تمهید ذلك نقول کون الشیء واقعا بحسب اعتبار
وقوعه فی نفسه تحت مقولة لا یوجب کونه واقعا بحسب اعتبار اخر ایضا تحت
تلك المقولة بل ولا تحت شیء من المقولات اصلا فالنفس وان کانت
بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسیتها داخلة فی مقولة المضاف کما مر لکن
بحسب کونها جزءا للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا یجب
ان یکون جوهرا کما فی سایر الصور المادیة علی ما سبق فیکون النفس جوهرا
مجردا من حیث کونها مقولة لوجود الجسم صادقا علیها وعلی الجسم بالمعنی الذی
هو به مادة معا الجسم بالمعنی الذی هو به جنس غیر صحیح عندنا وان کان
خلاف المشهور وما علیه الجمهور فان کونها حقیقة شیء وکونها جزء حقیقة
شیء اخر ولا یجب الاتفاق بین الاعتبارین وبما ذکرنا ارتفع الاشتباه
وزال الاستبعاد الذی وقع لبعضهم فی حصول الترکیب الحقیقی بین المجرد
والمادی بحیث یکون مجموعهما امرا واحدا بالحقیقة وظهر وجه النقض علی ما ذکره
السید الشریف فی حواشی حکمة العین بقوله واما ان الانسان ماهیة مرکبة
من جزئین احدهما البدن المادی والثانی النفس المجردة فلیس کذلك
لان کلا منهما تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر
المقارن فلا ترکیب منهما اصلا اذ قد بینا ان حال النفس من جهة کونها
صورة ومقومة غیر حالها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان ههنا طریقة اخری
فی نفی جوهریة النفس وما فوقها من العقول بمعنی عدم کون الجوهر جنسا لها
وهی انك لو نظرت حق النظر الی ما بینه الشیخ الالهی صاحب کتاب
التلویحات وحکمة الاشراق من کون النفس وما فوقها حقیقة نوریة باصطلاح
حکمة الاشراق وکونها انیة صرفة باصطلاح التلویحات والمال واحد
اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقیقة واحدة وقد بین بالاصول

الاشراقية كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل
والاختلاف بين افرادها وبين مراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف
بينها انما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الاخرى في اصل الحقيقة النورية الوجودية
لعلمت منه ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة وان كانت وجوداتها
لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة فان لها نفعا عظيما ذهل عنه جمهور
القوم ثم براجعة كتبه في دفع شكوك يستوحش لذلك في تحقيقها فقد ثبت
مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسائطها واسبابها ليس مما
يكون مفهوم الجوهر جنسا لها اي يكون في مرتبة متأخرة في الوجود كالهيولى
والجسم الطبيعي لكون البعد بحسب ذاتها غنيا عن ان يكون جوهرا بالذات فان
الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم تكن اولى بالجوهرية من معلولها فلا اقل
من ان تكون مساوية لها فيها والجسم الطبيعي لكون البعد بحسب ذاتها غنيا عن
ان يكون جوهرا بالذات معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب
من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد على الاجزاء
الا بالاجتماع وهو عرض فجوهريته ليست الا جوهرية الاجزاء اي الهيولى
والصورة فلم يحصل هناك جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم تكن
جوهريتهما في ذاتيهما فلذلك لم تكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين
وتحقق بما قررنا ان مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المص
ولا يظن احد ان هذا مناف لما بينا في مباحث الصورة النوعية من اثبات
الجوهرية لها كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة بالمقولات
فتسعة كما هو المشهور اربعة عند صاحب كتاب البصائر الجوهر والكيف
والكم والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه الاربعة والحركة وذكر
في حجة اثبات حصر المقولات في الخمس وهي ان الماهية التي هي وراء الوجود اما ان
يكون جوهرا واما ان يكون غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور
ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل
دون القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل دون القياس الى غيرها فاما ان
يوجب لذاتها المساواة والتفاوت والتجزي او لا يوجب فان اوجب فالكم
والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي التحقيق متى واين والملك والوضع

لايعقل

لا يعقل الا ان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له
هيئة الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا له بل وجود
اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء
جنس فالاضافة نعم بهذه الاشياء فليست باجناس عالية والفعل والانفعال الحركة
تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة مما استحقت المقولية
واعترض عليه بمخالفة للمعلم الاول والجمهور فاجاب بان المقولات ليست مأخوذة
عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغورثي يقال له ارخوطس وليس له برهان
على الحصر في العشر والبرهان هو الذي يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة
والملك والوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء
هي الاجناس العالية فظاهر ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد
علمت ان الوجود ليس بجنس لما تحته والوحدة التي تقسم التسعة هي من
لوازم الاعراض لانها تعرض للسواد والبياض وغيرها ثم يعقل اضافتها
الى الموضوع فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لهيئتها العرضية فما ذكر في تعريف
كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض الذي
يقبل المساواة واللامساواة والاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي
لذاته اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور لا يقال
الكم قد زعمتم ان التجزي والفصل من الانفعالات المادية لا يقبله غيرها
وههنا اوجبتم ان التجزي مما يقبله الكم لذاته لانا نقول التجزي
والانقسام بالفعل لا يقبله الا المادة وان كان المقدار مهيئتها له واما
التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير شيء فهو انما يلحق الكم
لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة فقولنا لذاته خرج الكم
بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى
منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده والمراد
بالحد ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما
دون الآخر كالنقطة بالقياس الى الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم والآن بالنسبة الى الآن والمراد بالحد المشترك هو الحد
الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج

بحسب القطع لانه ليس متساوى النسبة الى الجزئين بل يختص باحدهما دون
الاخر والان لا يكون الا واصلا بخلاف الحدود الباقية فانها قد تكون فاصلا
ايضا والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود والالاثات اجزاء لا
حدود والا يلزم ان يكون التنصيف تثليثا تخميسا فاطم ويجب ان تكون الاعراض
للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة فيها كالعدد بهذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل
في العدد اما باعتبار انواعه بمجرد فرض نوع اخر للكم المنفصل وان استحال وجوده
في الخارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كما ستشير اليه وانما لم يكن بين اجزاء العدد
وهي الوحدات حد مشترك فان الخمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنين كان
الثالث جزءا من الثلثة امرا خارجا عن الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم الى ان القول نوع اخر من الكم المنفصل
فانهم قسموا الكم المنفصل الى القار وهو العدد وغير القار وهو القول وربما
احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب
منع الكبرى وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول ليس كذلك مع قطع النظر
عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول وان كان يعرض له كمية
من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما بالمساواة و
اللامساوات من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما ميلان يحركان الجسم
الى الوسط او عن الوسط وليسا في نفسهما بكميين فالمساوات والتفاوت
في كفتي الميزان يرجعان الى مقاومتهما في جذب العمود وشدة احديهما فيه
فاذا اشتد الجذب لاحدى الكفتين لزيادة الثقل يسمى تفاوتا والكمية
من لوازم الثقل والخفة بحسب تحريكهما باعتبار زمان او مسافة حركة والى
متصل وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوايل
الكتاب تفصيل المعاني المتصل والغرض هاهنا ما اخذ فصلا للكم والمتصل
والمنفصل اللذان هما فصلا الكم ليس في الاعيان امرين زائدين على طبيعة
الجنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين
بمذاق صاحب المطارحات واورد فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول
خارجة عن المقولات لا يقدح في حصر المذكور ولا يلزم اندراج الشيء تحت
مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض وليس في ذاته من مقولة

اصلا

148

اصلا على ان ما ذكره عائد حينئذ زيادة الفصل على الجنس بحسب العقل فان
كلا منهما عرض للاخر في ظرف التحليل فان كان الفصل من مقولة الجنس فيكون
نوعا لا فصلا والاف الكلام عائد ويلزم الدور والتسلسل وان كان من مقولة اخرى
يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه قار الذات اي ذي وضع ثبت
اجزاؤه مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع والاشارة وهو المقدار كالخط
المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان
بل كل مرتبة من الاستدارة توجب نوعا اخر من الخط وكذا السطح المرسوم
بانه طول وعرض فقط فان المستوي نوع غير المقبب وكل من مراتب التقبيب
يحصل به نوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة امتناع
تبدلها ولو بحسب العقل والثخن اي الجسم التعليمي المرسوم بانه طول وعرض وعمق
وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها
والى ما متصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له
العدم فيصير كما منفصلا بالعرض من حيث انه قد ينقسم الى ساعات وايام وشهور
واعوام فقيل وان وجدت شيء من اجزاء الزمان اتصال الموجود بالمعدوم
وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها
ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه
بان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع
اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب
غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما ينبغي به دفع هذه الشبهة واشباهها في نفي
وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف فهذه اللفظة واخواتها
من الكم والمضاف وغيرها وقد يطلق على نفس الكمية والاضافة على سبيلها
وقد يطلق وغيرها على المركب منها وهو موضوعه والاول معقولة حقيقية
والثانية مشهورية فيكون في اللفظ اشتراك وتجوز والمراد هاهنا المعنى البسيط
لا يقال الجسم الابيض اذا لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر
والا لزم تقوم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيئا
واحدا من مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض
من مقولة ان يكون المجموع الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في المقولات

وليس مركب كل يصير ذات احدية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان
تقع تحت مقولة كما ان الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع
الانسان ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شيء من الانواع حقيقة لان
وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطأ من ظن في كثير من الكيفيات
انها من المضاف كالعلم والقدرة وساير الصفات اللازمة الاضافة وليس
كل ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة
المضاف لانه يعرض له المضاف فهو هيئة لشيء لا يقتضي لذاته قسمة
مقدارية فخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم
بالمركبات ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم
اقتضاء اللاقسمة لادراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض
وتنقسم بالاستقراء الى كيفية محسوسة وهي خمس بعدد الحواس الظاهرة كالالوان
والطعوم والروايح والاصوات فمنها راسخة سواء كان من اول الخلقة
كحلاوة العسل وصفرة الزعفران او لم يكن كصفرة من به شدة في الكبد
وملوحة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة
عن انفعالات ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وتسمى انفعالات
لا لما قيل انها في نفسها انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية
بل لانها لسرعة وجودها وعدمها شديدة الشبه بمقولة ان ينفعل
ولا تستتبع كثير الانفعال في موضوعها واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم
فان جسما واحدا قد يثقل بالثقل لعروض البرودة ويخف لعروض حرارة
وهو باق مع ماهيته وتشخصه في الحالين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي
لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما يجتمع اجسام متباينة لكل واحد منها
وزن ويحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق نسبة الاجزاء
والى كيفيات نفسانية وهي التي في النفس او في ذي النفس ومن فسرها المختصة
بذوات الانفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بما لا يتعلق
بالاجسام وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة ابتداء الخلقة
وكالظن الضعيف وغضب الحليم والحال والانفعالات متشاركتان في الزوال
وعدم الرسوخ كنظيرهما من الملكة والانفعاليات في الثبات والرسوخ ومتفا

ومتفارقتان

ومتفارقتان في التفاوت في المحسوسية وعدمها وملكات ان كانت كالكتابة بعد
الرسوخ والعدم من المعلم النحرير والحقد من الحقود وغير ذلك من الامراض المزمنة
والعادات المتمكنة واعلم ان العلم وغيره من الكمالات لا يمكن اخذها على وجهين
كونها استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهي
على الوجه الاول لاخذ العدم في مفهومها تكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة
اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا
صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة بالعوارض لا بالفصول ونسبة الحال الى الملكة
كنسبة الصبي الى الرجل وعلم ايضا من اخذ القوة والقدرة في مفهوم الملكة ان
علوم المبادي اجل من ان يوصف بالحال والملكة وكذا علومنا الثانية بعد
المفارقة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور
المطلوبة اشرف من الحال بما هو حال وان كان وجوديا على قياس الكيميا
والدنانير المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم
لا نفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشيء بالفعل ما فيه
الا انه لم يتنبه في النشأة التعقلية اجتماع الصورة العقلية وبقاؤها
معا بل لا يحصل العلم الا حالا حالا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمونها
عقلا بالفعل وكما ان ملكة اشرف من صورة صورة هذا العلم فكذا ملكة
الاخلاق افضل من اربابها مدة حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت
الصوفية مقام واحد خير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة
على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات
دون الانفعال والحالات والكيفيات استعدادية وهي التي تختص بالاجسام
لانها تهيئ الجسم تهيؤا شديدا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال فيسمى
قوة طبيعية ومصححة كالصلابة او نحو القبول والانفعال فيسمى ضعفا
طبيعيا كاللين والممراضية منع المصنف الامام في عد اللين والصلابة من
الاستعداديات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور فانه قال ان الجسم اللين
هو الذي ينغمز فهناك امور ثلاثة الحركة في سطحه وشكل التقعير المقارن
لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والاولان لكونهما محسوسين بالبصر ليس
باللين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم

عدم الانفعال والشكل الثابت على حالة وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
والمقاومة المحسوسة باللمس وهي ايضا ليست لتحققها في الهواء المحبوس
في الزق المنفوخ ولا صلابة له والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال يكونه
من الكيفيات قيل لها نوع ثالث وهو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء اذ المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على
تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها
عسيرة الانعطاف والنقل وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال
فلم يتحقق قسم ثالث والكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها
بالذات الا للكم المتصل والمنفصل كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل
والحق انهما من الفصول المنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية و
المربعية للسطح والمخروطية والمكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد
واعلم ان في السطوح والاجسام حدودا وهي ليست نفس الشكل وداخلة
فيه ولا معروضة له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون لحدوده
شرائط واسبابا خارجة لعروض الشكل فليست الدائرة في خط ولا الكرة
في السطح ولا المثلث ونحوها في خطوط وان لم يحصل الدائرة الا بانعطاف
خط واستدارته ولا يتم الكرة الا بتقليب سطح ولا المثلث والمكعب
ونحوهما الا بتعدد خطوط او السطوح فالحق ان الدائرة سطح لا خط فاذا
كان كذا فالكرة ايضا جسم لا سطح هكذا حكم سائر الاشكال السطحية و
الجسمية والزاوية وايضا كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود اذ يحصل
في الحدود وليس الا التقاؤ وتضايقها او غيرهما بما هو من مقولة اخرى و الا التقاء او تضايقها ظ
قياس اطلاق الشكل والزاوية ونظائرهما من الالفاظ على نفس الكيفية
وعلى المركب الذي اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار
وجود الكيفية الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورا
اخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانها لو لم تكن
موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني فلان الجسم الاسود اذا
ابيض في صحته وشكله ووضعه كانت لا تتبدل ولو كانت جواهر وجب
ان ينعدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تقدم مع مفارقة الصور النوعية

واما الثالث

واما الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد تتوافق في الشكل وتختلف
في اللون وسائر الكيفيات المحسوسة وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان
ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشيء الواحد من جهة واحدة
لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل
لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط وتارة بالادراك البصري
لا غير بل لزم كوننا اذا لمسنا الشكل ابصرنا لونه بان يكون اللمس بعينه
ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا في غيره من الكيفيات
انه اذا رؤي شيء من بعيد يعرف انه حار او بارد وحلو او مر وليس كذلك
ومنها ان الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا تتحقق بين
اثنين بينهما غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد والبياض واما
بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من تبدل الاشكال المختلفة
في جسم واحد كالشمعة مثلا مع بقائه وان كان الشكل من لوازم بعض
الاجسام كالفلك وليكن هذا ضابطا عندك في اثبات عرضية المقولات
فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم
تغير جوهر ما هو فيها فهي لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال
في سوى الدائرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدائرة ولاثبات
الدائرة طرق كما اشرنا في اوائل هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود
الاجسام البسيطة اذ لو لم تكن البسيطة موجودة لم يكن المركب موجودا
ولا بد ان تكون محدودة متشكلة لتناهي المقادير بالجسمية فيجب ان تكون
مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدأ القريب
كما علمت للاثار الجسمية ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل
مختلف واذا تحققت الكرة فعند قطعه يظهر وجود الدائرة واذا ثبت
وجود الدائرة ثبت سائر الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات
وكذا الاستقامة فانها سبب لوجود المحاذاة واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب
حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير
حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين باموره حسي ككون
الشيء في المكان ومنه نوعي كالكون في الهواء وشخصي كالكون في هذا المكان

نسخه

واما متى حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او في طرفه فان كثيرا
من الاشياء يقع في آن كالمماسة وتقاطع خط لخط وكونه حقيقيا وغير حقيقي
وعاما وخاصا كما سبق في الاين قال شارح المقاصد الا ان الحقيقي من المتى
يجوز الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف العين
وهو ظ اقول بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين
يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع وحدة الاخر فكما جاز اشتراك الجسمين في
زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان واحد مع تغاير
الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي الحركات واجزاؤها وحدودها
واما المتحركات فلا متى لها من حيث جواهرها بل من حيث حركتها وتغيرها و
جواهرها في الزمان بالعرض واما جواهرها المقدسة عن التغير فلها كون اخر اعلم
ان كون الشيء في المكان او الزمان ليس ككون الشيء في نفسه لان الشيء
يتحقق له كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشيء في
نفسه قبل وجوده فيهما ولولا ان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان
لكان كونه في الزمان ايضا وجود الكائن لشيء واحد وجودات كثيرة قبل
كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا
الكون جنس للاكوان وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم
في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول في المكان
والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله
في الزمان او المكان ككون السواد في الجسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه
في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والا لبطل وجوده
عند زواله عن مكانه ثم اذا حصل في مكان اخر صار المعدوم بعينه معادا واما
الاضافة فهي حالة نسبية متكررة الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون
الاضافة امرا حاصلا بسبب النسبة كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها
بالنسبة المتكررة يعني نسبة معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهومها
شيئا اخر اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها
اي الغير الذي هو معقولة بالقياس اليها ليخرج اللوازم البينة وسائر الاعراض
النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية والتعريف للتنبيه والا لكان دوريا

لان مفهوم

لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا الاعتبار في التحصيل من قوله
ان المضاف هو الذي وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان
المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان المضاف المرسوم
حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم هو اشهر من المضاف البسيط وفيه
ما فيه والمضاف كغيره من الاعراض علمت ان المركب منه غير جزء من مقولة
اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقيقة الابوة وكالمساوي فانه في نفسه
كم لحقيقة الاتفاق مع كم اخر وكذا المشابه في باب الكيف لا كالمساوي و
والمشابهة كما في المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة
اتفاقا في الكمية والمشابهة اتفاقا في الكيفية وسيجيء الفرق بين الاتفاق
في الكمية والكيفية وبين الكم الموافق والكيف المخالف الموافق ولما كان المضاف
حقيقة ليست الا المقايسة بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا لحوقيا
فلا يحتاج تحصله وتنوعه ليس الا بغيرها وهذا يفهم على وجهين احدهما
ان يكون الملحوق داخلا وهذا ليس نوعا من المضاف الحقيقي بل من المركب
المشهوري او نسبة الفصل المحض ليست لهذه المثابة والثاني ان
يؤخذ الاضافة مقرونا بالامر خاص عقلي كالفصل ومطلق الاضافة
معه يكون لعارض واحد للملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون
المطلق في اخذه ان الفصل السوادية فان ماهيته لما لم يكن لحوقية وان كان
وجوده كذلك فلا يحتاج في تنوعه بفصل الى الالتفات نحو الموضوع ولا
فصل لحوقه اذ له ماهية متقررة في نفسها فالمشابهة وان كانت موافقة
لما في الكيفية لكن الكيف غير داخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط
وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية
نوع منه بخلاف الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده
صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساواة اتفقتا في موافقة
واحدة وافترقتا في تخصيص بالكيف والكم والمشابهة والمساواة اما ان
يكونا من نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان واما ان يكون فصلها الكيفية والكمية
والمعروض اضافة بسيطة ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى
ولكانت المساواة اضافة بسيطة على ما اعترفتم ثم يلزم ان يكون امرا واحدا

تحت مقولتين وقد منعتم هذا واما ان يكون فصل الاضافة التي هي الموقوفة
اضافة الى الكيفية او الى الكمية لا نفس الكمية والكيفية فيكون فصل الاضافة
اضافة وهو ممتنع انتهى وذلك فصل الاضافة امر عقلي من باب التحقق
والاضافة كما هو شأن الفصل من الجنس في صدقه عليه بوجه وليس له ماهية
متأصلة ولا يكون مندرجة ايضا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف
وغيره على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات
والتعبير عنه بغير ممكن الا بمتعلقه من الكيف والكم كما كثير الفصول التي لا يمكن
التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت بين الجنس والفصل ليس
الا بالتعيين والابهام فمتعلقات الاضافة من الكم والكيف ليس فصولا لها
بل اسباب وعلامات للفصول ومن المتعلق ما يصنفها كابوة الرجل
العادل منه وما يشخصها كجواز زيد لعمرو ولا يكفي في تشخص الاضافة
وتشخص الموضوع في نفسه كما يقال ابن هذا الرجل لجواز صدقه على كثيرين بل
يحتاج الى تعيين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعيينهما لجواز كذا في الاصل
يحتاج الى تعيين ذاتيهما مع تعيينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متعاكسين
رأسا برأس كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة فالاختلاف
قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص
وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالعاشقية
والمعشوقية او في احدهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام
الصورة في العالم شرط في كونه عالما ولا يقتضي اصلا كما في المتيامن والمتياسر
وكما في العالم والمعلوم في العلوم الحضورية الاشراقية التي تحصل بمجرد الاضافة
النورية الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقية في
شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء يكاد يكون المضافات
منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها
من القوة التي بالمحاكاة وما اشتبه ذلك فاما التي بالزيادة فاما من
الكم كما تعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب والمانع وغير ذلك والتي
بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس على ان هذا لا ينضبط تعديده
وتحديده بهذه عبارته ويختص المضاف من بين سائر الاعراض بالوصف

لكل

لكل موجود فللواجب كالاول وللجواهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف
كالملكة به وللاين كالعالي وللمتى كالمتقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك
كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاسخن وقد يقع فيها كلها اضافة
في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها ايضا والكثير صيغة التفعيل ومن اوله
من هذا القبيل ويتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الالزام والتحصيل
والعموم والخصوص والتنوع والتشخص والقوة والفعل والواحد والتعدد
والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعددي
والاربعة بازاء الاثنين وتعدد الابناء يوجب تعدد الآباء ولو بالاعتبار
فالرجل الكثير الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من
حيث الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوته من حيث
هو ابوه وان كان موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المتقدم و
المتأخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف
انما يكون بين مفهوميهما ومفهومي المتقدم والمتأخر يكونان معا في الزمان
وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون
الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون الاخر كالعلة مع معلولها
واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط
به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كما للحيوان بالنسبة الى اهابه او غير
طبيعية ويتحوله وقد ينتقل بانتقاله فيخرج مقولة الاين ككون الانسان
يعني به حالة له حاصلة لاجل كونه متعمما ومتقمصا وقد يعبر عن الملك
بمقولة وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه
فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك ككون العالم للباري جل ذكره
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد وفي تحقيقه الملك بالمعنى المذكور
يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا اعرف معنى المقولة حق المعرفة
وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها واشبه ان يكون غيري
يعلم ذلك فليتأمل ذلك في كتبهم واما الوضع فالوضعية حالة للشيء
قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على الجسم لان الاشكال بهذه
حالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحقق قدس سره بان الاحاطة

في الشكل للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر
فيه المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا
ان اريد بالجسم الطبيعي به فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير
عن التعريف وان اريد بالجسم مطلق فيدخل فيه الشكل العارض للتعليمي ويخرج
الوضع الثابت لباقي المقادير ولا المخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبيعي
فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة
عنه او الداخلة فيه وهذا القيد مما زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد
يتغير وقد لا تتغير النسب التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف
ما اذا انتكس فانه يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق بالعكس
وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموع لا وضع له
بناء على اخذ مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع
البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود كذا في الاصل
كالنشاكسه وقد يطلق الوضع على كون الوضع بحيث يمكن الاشارة
اليه اشارة حسية واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثيره في
غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام الحصول في السلوك والتجدد كالقاطع ما دام
يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره تأثرا
غير قار الذات كالتسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة
التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر فما هو الحاصل لكل منهما عند الاستقرار
ليس من المقولتين بل اما كم كالطول الحاصل للشجر او كيف كالسخونة
الحاصلة للماء او وضع كالقيام او القعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب
الامام الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ
لو وجدت في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع
كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية وحينئذ يلزم
التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين
واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد
الذي لا يفتقر الى زمان حتى الابداعي من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول
حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل غير المنفعل
من حال

من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل ان ينفعل حتى اذا فرغ الفاعل عن ان يفعل بالتغيير والتحريك ولم
ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا الكلام حق لكن لا دخل له في حسم مادة
الشبهة فان بناءها على ان كلا من مادة ان يفعل وان ينفعل لو كان
موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي الحصول وكل ما تدريجي الحصول
فايجاده لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل لو كان
موجودا في الاعيان لحصل هناك تأثير وتأثر آخر يجري على الوجه المذكور وهكذا
يعود الكلام في ايجاب ذينك الآخرين ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد
من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة عن الطبيعة او غيرها بواسطة
لحوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بالانضمام
الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من
ذلك التغير اللاحق بناء على وجه الدور والتسلسل الغير المستحيل وكذا
الكلام في كل تغير مستحيل متغير يحصل من الثابت الذات وبهذا الحكم ابان
المبادي العالية والعقول الفعالة لا يمكن ان يتأثر بتحريك جسم من الاجسام
للزوم التغير فيه والنوعان هذان بجنس هي انواع الحركة بل هي نفس الحركة
كما ذكره شيخ الاشراق ضاعف الله قدره ينسب تارة الى الفاعل وتارة
الى القابل والامر في تحصيل عدد للمقولات ليس حتما عظيما يحصل باختلاله
خلل في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع
البسيطة وسائر الاعتبارات والسلوب كالشيئية والامكان ونظائرها
فعلمت ان عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها ومن جملة احكام
المقولات التي جرى عادتهم بذكرها قبولها التضاد او لا قبولها له واما الكم
فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضع واحد فان منع
احد كون الجسم موضوعا للخط والخط في السطح والسطح في الجسم فيعتبر
البعد من التضاد لان من شرط المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع
واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احدهما بالآخر والعدد يعرض المقادير
فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فلما كان من
من الفصول المنوعة لامر مبهم ليس له تحصل الا بهما فلا يمكن تعاقبهما

الا موضوع واحد وهو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول ليست
من انواع الجنس فالمتضاد لو فرض بينهما لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا
المشهور ان من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وبغير القارّ من
المتصلات لا تضاد القارة لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده
كما مرّ وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة بينهما ولوجود
الاقل في الاكثر والعدد يتقوم بالوحدة فلم يكن ضدا لها واما الاستقامة
والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصمية والمنطقية في
قسميه فالاوليات من الفصول المنوعة والثانيتان احدهما من الكيفيات
في الكميات والثانية عدمية ومع هذه موضوعها غير واحد ولا يتصور تعاقبهما
على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة المضاف والمتضادان وان
عرضت لهما اضافة التضاد لكن ذاتاهما يجب ان يعقل كل منهما بالاضافة
وايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر في جسم
واحد حين التخلخل والنمو واما الكيف فمن الظاهر وقوع المتضادة في بعض
اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغيرها وكالنفسانية من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد والجبن و
التهور وكالاستعدادات من الممرضية والمصححية دون بعض اخر من الاشكال
والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية الخلاف واما
الاين ففيه تضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز
ويصح تعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة متى لعدم
تحقق غاية البعد فيهما واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها
لجميع المقولات فقد يقع فيها المتضادة ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال
واما الجدة فلا يقع فيه تضاد وهو ظاهر واما الوضع فالانسان القائم الذي
رأسه الى المحيط ورجله الى المركز اذا انتكس بحيث يكون رأسه الى المركز
ورجله الى المحيط كانت الهيئتان مختلفتين غاية الاختلاف وقد تعاقبتا
على موضوع واحد فهما ضدان وعلى هذا القياس الاستلقاء والانبطاح
واما الفعل والانفعال فقد اثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض
الاسود وكاسوداد الابيض وابيضاض الاسود والمتضادان في كل منهما

ليس

ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعيهما اذ قد يفعل فاعل واحد فعلين
متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك كالشيء الواحد
يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا ايضا يكون
تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل والانفعال لانه قد يوجد فعلان او
انفعالان متضادين في كيفيات او كميات بعينها بل التضاد في كل منهما
يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشديد الى الضعيف
تارة وبالعكس اخرى ومن كلام المعقلات قبول بعضها الاشتداد والضعف
ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم
اذ هو فاسد فان معنى الشيء مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى
يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد
الضعيف باقية وقد انضم اليه شيء اخر فان الذي ينضم سوادا ما
اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم
اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في حقيقة
او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور
لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل ثالث
او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء السواد
وانضمام اخر اليه بل انعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد اخر
اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعيف
اقول فاذا تحقق ما ذكرنا ظهر ان الاشتداد كما يوجد في الكيف كذلك يوجد
في الكم ايضا والفرق بينهما لا يكون معنويا بل لفظيا او عرفيا نعم الحركة
في الكم المنفصل غير متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار
اذا فرض فيه زيادة شيء اخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر
فالشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتخلخل والتكاثف
يبطل مقدار ويحصل مقدار اخر كلام صحيح لكن يجري مثله في الكيف ايضا
كما علمت ولا دخل له في بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والتنقص
في احدهما وعدم وقوعهما في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في
الكمال والنقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انها كما تحقق في

في الكيف تحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكروه في بيان الفرق بين الاشد و
الاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات
كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا العدد
اشد عددية من ذلك على انه يقال في العرف ان هذا اطول وهذا اكثر فيرجع
الى الصحة ما الكروه لان الطول نفس الخط والكثرة نفس العدد ويحصل ان بين
هاتين المقولتين فرق معنويا لكنه يخرمؤنه في وقوع الكمال والنقص
في احديهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزائد والناقص يمكن ان يشار
الى مثل حاصل وقدر زائد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم
ان التفاوت الاشد والاضعف متفاوتان نوعا بخلاف الكم فان الخط
الطويل ليس نوعه نوع الخط القصير لا يقال لو قبلت الكمية الاشدية
والاضعفية لكان في الكميات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لانا نقول
لا نم ذلك لانه ليس بينا ولا برهانا عليه والمتبع هو البرهان ومن المقولات
التي يقبل الاشتداد والتضعيف مقولة الاين اذ قد يكون الشي اتم فوقية
من شي وليس الا ابنا واحدا بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك
بل الاضعف يبطل عن جسم ويحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره
ومقولة الوضع ايضا يقع فيها الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا وانحناء
واعلم ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف فان
تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسود الذي هو الغاية
في الحركة الى السواد منه ما هو وصولا الى السواد الذي هو الغاية في ذلك
واسرع وصولا اليه من اسود اخر لكنهما لا يقبلان الاشتداد والتضعف
لانه حركة وقد مر في بحث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة
فلا تقبلان الاشتداد والتضعف وفيه اشكال فان الحركة في الكم والكيف
او غيرهما قد يزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا
فيكون سلوكا من انفعال ضعيف الى انفعال شديد على التدريج اقول ويمكن
دفعه بان هذا السلوك وان كان بحسب الحس سلوكا واحدا واتصالا متصلا
لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك توجد مرتبة واحدة من السرعة
باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع فيه فالانتقال من السرعة

ثالثها

الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا فشيئا وان كان اصل السلوك تدريجيا
في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود المسمى بالامور العامة
اراد ان يشرع في الفن الثاني الذي صفة الاحوال المفارقات المسماة
بالربوبيات وهي احق في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس اشرف
ما في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول **فصل** في اثبات الواجب لذاته
وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلا للعدم لا يقال كل واحد
من وجودات الممكنات عند المشائيين القائلين بكونها امورا حقيقية
لا زائدة على الماهيات في الاعيان مما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول
الوجود المعلول يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من حيث هو
مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في نحو غير قابل للعدم
بل العدم لازم له من تلك الحيثية وبيان ذلك على الوجه اللائق في كتابنا المسمى
بالحكمة المتعالية وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب
لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو
عدم الواجب فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات
باسرها حينئذ جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لا فتقارها
الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة موجودة خارجة عن تلك
الجملة لاستحالة كونه نفس الجملة والا لزم تقدم الشي على نفسه ولا اجزاءها والا
لزم تقدم الشي على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة في مؤثر في كل واحد
من اجزائه والا لم يكن هي بانفراده علة للجملة بل هو موضوع العلة مع العلة
للبعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض
اجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا
ابحاث الاول انا لا نم ان للمجموع وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان
كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية
فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها مندرجة تحت مقولة الكم و
ولا اسم له من تلك الحيثية وعشرتيه انما هو بالقياس الى غيرها الى الواحد فاذا
لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة ولا يرد ما ذكر من
الاشكال لزوم الشي علة لنفسه في المجموع من الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام

ذلك في العلة التامة حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة
التامة فنختار انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب
التوقف على المجموع لانه حكم الكل الافرادي وان اريد بها الفاعل المستقل
في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زيغ عن الصواب
اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموها الى العلة
التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام
ان ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلان
الفاعل المستجمع لشرائط الذي لا يتوقف تاثيره على انضمام امر اخر سواء
كان ذلك الامر مستندا اليه بل ما يتوقف عليه تاثيره في شيء اما نفس
ذاته او شيء مستند الى ذاته اما ابتداء او بالواسطة فان اريد بكون الواجب
مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير
المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون الثواني
لحاجتها الى الواحد وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو مسلم لكن لا يكفي
بصرافة واحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون انضمام بجزء الاخر اليه
فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال
بان التعدد قد يؤخذ مجملا وقد يؤخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول
واحد واللفظ الدال عليه هو مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال
عليه مثل هذا وذلك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم
دار ضيق وهم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب
ومعلوله اذا اخذا معا فهو معلول واذا اخذ الا معا بل متعددا فهو علة فان نقل
الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج الى علة قلنا ذلك المجموع
الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا انه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته
والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت
باعتبار الملاحظة والا لتفاوت بان يلتفت الى المركب التفاتا واحدا
تارة والتفاتات متعددة اخرى ليس بين المجمل والمفصل تفاوت
بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا يدخل في الاخر فلا يكون كون
احدهما موجودا محتاجا الى العلة دون الاخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام

بخارجة

بخارجة والتفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل
بل اما بحسب الكل المجموعي او الكل الافرادي اذا كان المحمول في القضيتين امرا واحدا
والا لكان الاختلاف راجعا الى المحمول وان فرض الاتفاق في الموضوع فان
الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم
مجتمعين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة
طبيعية وجودها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس الامر
فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا ليس له موجودية ثالثة
غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج فيها الى علة البحث الثالث
سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود يحتاج الى العلة لكن لم لا يجوز
ان يكون علتها نفسها او جزئها ومنشؤ ذلك كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك
انه اذا توقف آ على ب وب على ج وج على آ كان المجموع معلولا وعلة
واذا ذهب السلسلة الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما فوق
الى غير النهاية علة له لجواز في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة
للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة ح جزؤها وهو مجموع الاجزاء التي
كل واحد منها موصوف للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول البحت
فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور
والتسلسل اقول الاصوب ان يقرر كلام المص بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن
في الوجود موجود واجب بالذات لكانت الموجودات باسرها سواء كانت
غير متناهية او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جائز العدم
لذاته فيجوز انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم
من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا الى سبب وذلك محال لان سبب الممكن
ما لم يجب وجوده لم يمتنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا بد ان وجودات
الممكنات متناهية او غير متناهية يحتاج علة خارجة عنها لا يقال ان اردت
بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوبه بالغير ووجوده
وان اردت به جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم لان كل واحد من الممكنات
المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد
هو الثاني قوله كل منها وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة

بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية حتى مما لا يحصل بها و
جوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها وان لم يجز انتفاؤه مع تحققها
وما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة
تلك الانحاء عدمه في ضمن عدم الكل وهذا طور من العدم لا يحصل امتناعه
الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات
التي لا يبتني على ابطال التسلسل في هذا المطلوب ما قرره بعض اهل الحق
بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق
موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات
انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزومه ممنوع و
البيان غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف
هو عليه ولم يذكر انما ذكر انه اذا تحقق ايجاد شيء موقوف على وجود موجود
من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود موجود من المتقدم عليه
فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم بان
طبيعة الايجاد لما كانت نوعية ناعتة فلا محالة يتاخر وجوده من حيث ماهيته
عن وجود الموصوف المنعوت تاخرا ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا
الايجاد فقط وكذلك طبيعة الوجود الامكاني من حيث كونه وجودا امكانيا
مطلقا يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا لاجل كونه هذا
الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين فالاحتياج
دائر والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده ادام الله
علوه ومجده اقول وفيه شك وهو ان احكام الوحدة العددية قد لا يثبت
للوحدة الابهامية فانه اتصاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب
التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف اتصاف ذات شخصية
لزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الدائر بين الطبيعتين في صورة
التسليم بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث ماهيته مفتقرا
الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر كقول الصوفي اذا تعينت
بدا وان بدا غيبني ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

في مصارع

157

في مصارع الحكماء ردا عليهم في قدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور في
النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا ثبت
الابتداء من احد الطرفين والا لتوقف وجود كل منهما على وجود الآخر
وان لم يكن لتحصيل احدهما دون الآخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا
اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور وباحدهما والبدو في الاشخاص
الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في جوابه
احسنت يا علامة العلماء فيما يسأل عنه العوام والصبيان فانه ليس
بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده
الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان
والتسلسل ان استحال وجب له مبدأ فهو انما اثبت له الدور بالتسليم
على المصارع وليت شعري ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدأ دون
النطفة ان لم تكن تقرأ في الكتب الالهية خلق آدم واذا كان المبدأ
بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس اولا عقلاء كاملين والاشياء اولا تامة
كاملة ثم ردها الى النطف والحبوب انتهى ثم اقول يمكن دفع ذلك الاعتراض
عن البرهان المذكور بانه اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء
من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم عليها
بالكلية وكذلك اذا ثبت كل واحد من آحاد الايجاد على شيء من الوجود
لزم احتياج جميع الموجودات اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج
بين الطبيعتين على هذا الوجه يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يشذ عنها
شيء مفتقر الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما ذكرنا
يمكن تتميم دليل آخر له قدس سره في هذا المسلك وهو قوله ليس للوجود
المطلق من حيث هو هو وجود مبدأ والا لزم تقدم على الشيء نفسه وبذلك
يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادنى تأمل انتهى وذلك لان
الكلام عائد فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس
وصف طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون وجود الواجب تعالى
من غير اخذ حكم في الاستدلال امكان ما سواه او حدوث في الاجسام كما
هو مسلك المتكلمين او الحركة كما هو حركة الطبيعيين الى ان البرهاني الاوثق

بقوله تعالى سنريهم اياتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه واليه الاشارة بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على ذات البارى تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضى فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتی على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية والبسائط العنصرية ثم المركبات من النبات والجماد والحيوان كل ذلك بلا ملاحظة تخلق فی شيء من المراتب حتى انهم لو لم يشاهدوا وجود العالم على هذا الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم فی حق الله تعالى وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذى هم عليه ولا شك ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق ثم باحوال الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا فانظر الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار وهن الاعتبار فانهما متعاكستان متقابلتان فالحكيم المتألّه يعدو من المعقول الى المحسوس والمتكلم المباحث يعدو من المحسوس الى المعقول وما تدرى نفس باى ارض تموت فصل فی ان وجود الواجب نفس حقيقته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان فان له ماهية هى الحيوان الناطق ووجودا هو كونه فی الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته لكان زائدا على حقيقته لامتناع جزئية المستلزم للتركيب بوجه ما من الوجوه وذلك باطل كما سيجىء فلو كان زائدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها وكل عارض لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبة لزم ان تكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجودة للشیء يجب تقدمها على المعلول بالوجود

لامتناع

158

لامتناع ملاحظة العقل كون الشیء مفيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا فيكون الشیء موجودا قبل نفسه هذا خلف وان كان ذلك المؤثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا فی وجوده الى الغير وهذا اى الاحتياج على الواجب تعالى محال وقد نوقش فی هذا الدليل بان اللازم من زيادة الوجود على الواجب كون الوجود مفتقرا الى شيء و لا يلزم منه جواز الانفكاك فيه وامكانه ذاتا فی نفس الامر كما زعمه بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا من ذاك اذ يجوز ان تكون العلة المقتضية للوجود هى الماهية من حيث هى كما انها القابلة له ايضا فتقدم الماهية عليه لا بالوجود كما ان تقدم ذاتيات الماهية عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان الماهية للممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضرورة هذا حاصل ما اورده الامام الرازى على استدلال الشيخ الرئيس بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسى قدس سره فی مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود ما لم يلحظ كون الشیء موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يكون يلحظ العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هى ماهية من حيث هى هى واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلى لان تقدمها بالذات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب الماهية فقط لا كما يجيء مع الباحث اقول كلام هذا النحرير يحتاج الى تتميم وتقرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع النقض او المعارضة بالماهية القابلة للوجود فان الماهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشیء يجب تقدمه بالوجود على ما هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشیء على نفسه فبما يجاب به عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة للوجود وما ذكر من الفرق من القابل والفاعل بحسب الخلو وعدمه غير جار فی الوجود ولوازم الماهية فان خلو

الماهية عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللوازم بحسب الذات من
حيث هي فالاولى ان يقال ان كون القابل مطلق مايجب تقدمه بالوجود
على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة القابلة وقد مر
ايضا في بحث التلازم وجوب تأخر الهيولى مع كونها قابلة لصورة عنها
فكذلك الماهية القابلة للوجود لاتقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها
لاتتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل
الى ماهية ووجود يصفها به لا بان تكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود
فانها ايضا نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل
بان العقل من شانه ان يأخذها وحدها اي من غير ملاحظة شيء من
الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه
فاتصاف الماهية من حيث هي هي بالوجود عقلي ليس كاتصاف الجسم
بما هو جسم بالسواد فان الجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر
متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله فيصح اتصافه
بواحد منهما بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة
سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها بعد باحدهما بل الماهية
ووجودها امر واحد في الواقع بلا تقدم بينهما ولا تقدم ولا تأخر
ولامعية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد ولوجودها وجود آخر وقد انتفى
تحصل بينهما شيء من النسب المذكورة فقابلية الماهية للوجود انما يتصور
على ما صورناه واما فاعليتها فلا تتصور بوجه من الوجوه فان قلت
تلك الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف تتصف
الماهية في هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل
له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران
احدهما اعتبار تحليلية الماهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود حتى عن هذا النحو
وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالماهية باحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة هذا غاية
ما يفهم من عباراتهم في هذا الموضع وللعبد الفقير بفضل الله ورحمته
منه وجه آخر في هذا البحث حيث حقق وقرر في كتبه ان الوجودات الممكنة

مراتب

مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتأخر والكمال والنقصان ووجود
كل ماهية عين تلك الماهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والماهية متحدة
معه نحوا من الاتحاد وجميع الوجودات ظلال واشراقات للوجود الواجبي
القائم بذاته ولا وجود للماهيات اصلا ولا تأثير ولا تأثر فيها بل انها
اعتبارات كلية يعتبرها العقل ويصف الوجودات بها فلكل مرتبة من الوجودات
نعوتا كلية حدية او رسمية مسماة بالماهيات والعوارض بلا وصول رائحة
من الوجود اليها ولا تعلق للجعل بها كما قاله الاكابر الصوفية والموحدون
وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان
عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا نحتاج الى ما يتجشمونه
حيث نقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء من
الماهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء حتى يجري فيه قاعدة الفرعية
نص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال فالوجود الذي للجسم هو موجودية
الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض
والجسم انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها من
كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود وكونه امرا مصدريا
لا تحقق له في خارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص
به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية والوجود
من باب التوسع والاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الماهية
وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط
بالذات والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تراهم تارة
يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام
قائلين ان قاعدة الاستلزام لا تجري في اتصاف الماهية بالوجود لعدم المغايرة
بينهما ولا ايضا في اتصافها باللوازم المطلقة التي لا تقدم للماهية عليها
بالوجود بل بنحو آخر من التقدم وهو تقدم بحسب الذات والحقيقة من
دون اعتبار الوجود كما في الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء
الوجودية كالمادة والصورة سواء كانت خارجيتين او عقليتين
ومن البراهين على هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي

فصل الذهن وجوده عن ماهيته ان امتنع وجودها العينية لايصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى ولعله غير ممتنعة لماهيتها الا المانع بل ممكنة اي غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئيات اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وبهذا المحال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجبا فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره والايراد عليه بانه لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود معروض له يكون ذلك المعروض جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة لنحو وجوده نحو خاص كما صرح به المعلم الثاني اوضح له فكلما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود يكون في مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ما له ماهية كلية فنفس تصورها لا يأبى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي في اصل البرهان انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فالواجب لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم واجبا اذ لو وقع الكل وكلاهما باطل والا لكان هذا الواقع ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هذا خلف فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس له الا الوجود الصرف المتشخص بنفسه وما امتنع ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون الماهية كلية ولها افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم

الزيادة

الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهي بمعنى انه لا يقف وبطلان اللازم حينئذ ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر ففي انه ما لزم ان تكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا فان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير مبين ولا مبين في ما نحن فيه على ذكره اولا بان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب الخارجة عن نفس الماهية لا تأبى عند العقل ان تكون لها افراد غير متناهية وعلى ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان اولا يتعين مرتب او مرتبي فلم حتى يقبل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان الواجب له ماهية كلية يمكن ان يعرض لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فاذا وجب فرد من ماهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا اذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة لم تكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا هذا خلف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته وهذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب ذا ماهية غير الوجود وجب لزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو محال اقول ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب لما اخذنا ذكره صاحب الاشراق هو ان الوجود لو كان زائدا على ماهيته لزم وقوعه تحت مقولة بجنسه فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم فيه ماهية امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا لما عرفت ولا عرضا لتقيم العرض بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود

وقد مثّل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال
العقلي في اول المراتب بمراتب المضيء في كونه مضيئا فانّ من الموجودات ما له
ذات ووجود وموجد يكون مقتضيا به ويسمى موجودا بالغير كالماهيات
الممكنة عند المعتزلة والمشائين ولا شك في امكان انفكاك الوجود عنه
بحسب الذات او الواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك في التصور والمتصور
فلا هي ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون مقتضيها بحيث يستحيل
انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن
تصوّره في التصور ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين
وجوده فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كالواجب الوجود
عند الحكماء ولا تتزيد مراتب للوجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة
وعليك بالفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء اذ منه
مضيء بالغير كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابله ومنه ما هو مضيء
بالذات بضوء هو غيره ومقتض له اقتضاء ممتنع التخلف كجرم الشمس
لو اقتضى ضوئه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس
ولو كان متجوهرا قائما بنفسه فانّ المضيء ما يحصل له الظهور لا ما يقوم به
الضوء كما يفهمه اهل اللغة الآن يعني بالعيان ما هو اعمّ من المجازي
والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومقتض له وفي الثاني اثنان
وفي الثالث شيء واحد هو عين الضوء ويقال له مضيء اي ظاهر بنفسه
ولا شك ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود
عز مجده وما قال بعض الموحدين من المتألهين من ان الوجود مع كونه
نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات بحيث لا يخلو
عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها فقيل هو انه طور وراء طور
العقل اقول اني لا اعلم من الفقراء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار
العقل وقد اثبته واقام البرهان عليه في بعض حواشيه من كتبه ورسائله
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم **فصل** في انّ
وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته ففي هذا الفصل حكمان احدهما انّ
وجوب وجوده عين حقيقته المقدمة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به

يتشخص

161

يتشخص لا المفهوم المصدري نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب
الوجود لو كان زائدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان
عارضا لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون المؤثر
سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا لذاته
هذا خلف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا غير والعلة ما لم يجب
وجودها استحال ان يوجد المعلول لانّ وجوب وجود العلة سبب
لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب المعتبر في ذات الواجب هو
الوجوب بالذات لا الذي له كون الواجب واجبا بالغير لانّ كل واجب
بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا محال
بالبديهة والكلام منه كالكلام في عينية الوجود سؤالا وجوابا فلا نعيده
واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان زائدا على حقيقته بان يكون
حقيقته حقيقة نوعية متخصصة بالتشخص الى ان يكون بحيث يتشخص
بامر يغايره يزيد على حقيقته سواء كان نوعا منتشرا او منحصرا
في واحد دون غيره كالعقل او الشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان
الذي مرّ في وجوده ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد فلا توجد
المعلول فيكون التعين حاصلا قبل نفسه وهو محال للتوقف
العلية على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصورة
الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتشخصة
او الكلام في العلة المستقلة دون الشرائط والمعينات وعلة للهيولى
لما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له واعلم ان حقيقة
الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا بامر زائد كما علمت
فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا بفصل او بفصول لانّ
الجنس امر مبهم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه
والتقرير الجامع في القبيلتين ان النوع لا يحتاج الى المتشخص في قوام
حقيقته وتقرير ماهيته بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس
لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى الجنسي له لانه عرضي له كما ان الشخص
عرضي للنوع والعرض لا دخل له في تقرير الماهية بل لكل منهما لا بهامه

وكونه بالقوة يحتاج في تحصله ووجوده الى امر مختص لذاته ومقوم لوجوده
وبالجملة مهيئ له نحوا من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته
بحت الوجود والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا ولما ثبت من قبل
ان واجب الوجود ليست له ماهية الا صرف الوجود فكل ما فرض مقوما
لوجوده كالفصل والمشخص يكون مقوما لنفس حقيقته فلو كان الوجود
الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه بعض المتصوفة
لكان الفصل مفيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان حقيقته متشخصة بتشخص
زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا في معناه الى المتشخص وكلاهما
باطل كما علمت فثبت ان الواجب لما هو الوجود البحت والذي لا يوصف
بانه جنس ولا انه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة
كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا بامر فصلي
له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان له لان الحد والبرهان كما تحقق
في الميزان متشاركان في الحدود والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء
فالعلم به اما ان يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل واستدلالا عليه
باثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته وماهيته
فليس لشيء غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شيء
فان العلم اليقيني بذي السبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل
كما ورد في الصحيفة الالهية قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم
لو استدل عليه باوثق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود
وانه يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه لم يكن دليلا وان لم يكن ايضا
برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح به الشيخ
الرئيس واليه الاشارة في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو **فصل**
في توحيد واجب الوجوب بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم وجوب الوجود
لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده كما علمت وجعل كونه لا كلي
متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة الشريك له في بادي النظر كما
زعمه بعض الشارحين حيث قال ان ما بيناه من ان التعين نفس
حقيقة واجب الوجود يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان
نفس

اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه بالضرورة
انتهى وذلك لان المغني عن هذا البرهان بعد بيان ان واجب الوجود
حقيقة واحدة تعينها عينها وهو غير تام لاحتمال ان يكون هناك حقايق
مختلفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة
البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين
في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتغايرين بامر من الامور والا لم يكونا
اثنين وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة
بل جزئها لا سبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان
وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة كل منهما او خارجا
عن حقيقة احدهما وسواء اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب
بالذات محال لانا بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
لذاته قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان
تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك مأخوذين واجبي الوجود
في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة وجوب الوجود
فلا منافات بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة
اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو
انه ذاته بنفس ذاته حيثية اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية
او اضافية او سلبية وكذلك قياس ساير صفاته وتوضيح ذلك
انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم
من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة
له وكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا
ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول
حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة
قايمة بالموضوع حقيقة او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس
الوجود بل يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود ففي
اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث

ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة
الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس
واجب الوجود بذاته وقس عليه سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم
والقدرة ونحوهما ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا مما به
الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا لذاته
فيكون كل واحد من الواجبين او احدهما ممكنا لذاته هذا خلف فان
قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب
فجوابه ان ذلك يوجب ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان
وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث
الالهية كثيرة وتتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود
البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتأكد وان
ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده
يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما يساق اليه البرهان
ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها
يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم و
ضلت فيما ينسب الى ابن كمونة وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين
لابتنائه هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسرة الحل وهي
انه لم لا يجوز ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتان الكنه مختلفتان
بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود
منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة
ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات
كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية
كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر
من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود فهو ممكن في ذاته
واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات
مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقائق متخالفة
متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا فظني ان كل سليم الفطرة

يحكم

يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة
لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك
الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة
اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة او
كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية
من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسية او في عرض كالحكم على الثلج والعاج
بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة
متفقة في انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات
امرا عقليا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي واحد كالحكم
على المعقولات الممكنات بالوجود من انتسابها كالحكم عليها بالامكان بسلب
ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه المذكورة
فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود
المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة ادانا النظر والبحث الى ان
حقيقته وما ينتزع هو عنه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق
الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد اذ كلما وجوده هذا الوجود
فرضنا لا يمكن ان يكون بينه وبين مثله فرضه ايضا هذا الوجود مباينة
اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل هناك ذات واحدة ووجود واحد
كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي
لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء
فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله
انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اقول ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته
برهان عرشي على توحيد الواجب تعالى لدفع الاحتمال المذكور يستدعي
بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا
للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم
احتياجه في كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست
للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا

وموجودا او الآلزم التركيب في ذاته من بعد تبين جهتين ابتداء اوبالآخرة
وقد ثبت بطلانه لما من جميع الوجوه فحينئذ نقول ينبغي ان يكون واجب
الوجود بذاته موجودا او واجبا من جميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقة من حيث هي هي مصداق
حمل الوجوب والوجود اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود
ووجه من وجوه التحصيل او عادما لكمال من كمالات الموجود فلم يكن ذاته
من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة امكانية او امتناعية
يخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من جنسي الوجوب وغيره
من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما فهموه كما سيجيء
في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة مفادها ان
كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب لما يعني غيره يكون
منشئي عنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية
لزومية لان الملازمة بين الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر
او معلولية كل منهما لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين
يلزم معلولية الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال
وحظ من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا ولا منشئي عنه
فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء
كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حيثية
الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء
فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب يجنب الذات والحقيقة ينافي اباء
الواجبية فالواجب يجب ان يكون من فرط التحصيل جامعا لجميع النشآت
الوجودية والحيثيات الكمالية التي يجب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ
له ولا في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات
ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينتفع للمتوسطين
فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية
والمقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجح

على كثير

على كثير من البراهين **فصل** في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
هذه العبارة موروثة من القدماء وتحقيق ان معناها ما هناك عليه
في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية
بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذا
الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا
وذلك من خواص الواجب دون هذا التحقق في المفارقات عن المادة
مطلق عند الحكماء القائلين بامتناع صدور الحادث من القديم الا بتوسط
الحركة الدورية والمادة المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن
حصولها فيه لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك
يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا
خلف والدليل على الحكم الاصلي قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات
لانها لو لم تكن كافية لكان شيء من صفاته من غيره بالضرورة فيكون
حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة في ذات الواجب تع
وغيبته اي عدم ذلك الغير علة لعدمها اي عدم تلك الصفة في ذاته تعالى
وذلك لان وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه ولو كان كذلك
اي لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا
بغيبته لم يكن ذاته تع اذا اعتبرت من حيث هي هي بلا شرط يجب لها
الوجوب لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان
اي الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها
بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجوب
مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات الواجب من حيث هي
هي بلا اعتبار غيبة الغير واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب
لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عما سواه
وجب له الوجود وحينئذ لم يكن كذلك هذا خلف وههنا ايراد مشهور
وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون الصفة او عدمها بالغير لا ان يجب
الواجب بذاته او تعينه مطلق بذلك الغير وذلك لانه ان اراد بالاعتبار

باعتبار الذات من حيث هي هي مع ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة
ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اراد به باعتبارها
مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي
ثم فان اعتبار الذات مع عدم الشرط بناء على الفرض المذكور محال والمحال جاز
ان يستلزم المحال وهو كون الواجب واجبا فلا يظهر تخلف والاولى
ان يقرر الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب حينئذ من حيث هي هي
بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب
وجوده مع وجود تلك الصفة وهو ممتنع لاستلزامه وجود المعلول مع قطع
النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا ممتنع لعين ما ذكرناه
ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين الحاصلين
على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا محالا لو لم يعتبر
مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو التالي فثبت الملازمة وبطلان
التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسبة لجريان الدليل
فيها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور مغايرة للذات
ضرورة واعترف بذلك الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء قال
ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها
من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها
اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان
صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالقدرة ونظائرها وهي عينه بمعنى
ان ذاته من حيث حقيقته مبداء لانتزاعها ومصداق لحملها بلا اعتبار
حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية مختصة كالمبدائية
والقبلية وغيرهما وهي زائدة على ذاته متاخرة عنه وعما اضيف اليه
بها ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه
ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث تنشأ
منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده
لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية
واشباههما والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص

وكما

وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها اختلاف لا بحسب
التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات
فذاته بذاته مع كمال فردانيته وبساطته يستحق هذه الاسماء لا امر اخر غير ذاته
كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان
شيئا منه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التركيب في صفاته الحقيقية فكذلك
نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر معناها ولا تختلف مقتضاها
وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافته الى الاشياء وان تعددت اسماؤها
واختلفت لكنها كلها ترجع الى معنى واحد هي قيومية الاسمائية للاشياء المبدئية
هي بعينها رازقية ولطف ورحمة وبالعكس هذا في جميعها والا لادى تكثرها
واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة عن ذاته والسلوب ايضا يرجع
جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الشيخ
الاشراق والمحقق السهروردي في كتاب الشجرة الالهية ناقلين عن
الشيخ الالهي شهاب الدين نور سره ومما يجب ان تعلمه وتحقق انه
لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية
والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها
وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما يدخل
تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت
السلوب لا يكثر على كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء
اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما استفدناه من
الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى
لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها
متغيرة الى انفسها ومن حيث هي اضافة متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة
لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق كلي ومرزوق كلي
بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب
وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية بل يتوقف على حصول
امر مغايره لكن ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلوله

استفدناه صح

بالذات او بواسطة معلوله بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع
مستفادة من ذاته تعالى واجبة بسببه تعالى من حيث وجوبها بسببه تعالى واستنادها
اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث امكانها في حدود انفسها لا يتعلق لها
اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة هذه الصفات النسبية
لا تحصل الا به تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه
غير موجود ومن جهة انه اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق
لاضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصلا من نفس وجوده
ومن فيض جوده بلا مدخلية لشيء آخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا
او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف
بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا او اختلافا
في ذاته تعالى ولا في صفاته ويحصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت
زائدة على ذاته تعالى لكن لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا ايضا يتغير
ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب
تكثرها باعتبارات واختلافات حيثيات في ذات الاول تعالى كما ذكرنا
والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء
المتعلقة هي بها المتعددة والمتجددة في انفسها او بالقياس بعضها
الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست
الا واحدة منتسبة الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملي يتضمن سائر
الانتساب وهي اما مترتبة ترتبا سببيا ومسببيا على حسب ترتب
مقدوراته ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن
الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسبة
واما متجددة على حسب تجددها متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها
وبقياس بعضها الى البعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها في القياس
الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا تصرم بل التجدد والتصرم
والحضور والغيبة انما يتحقق للمحجوبين في سجن البرهان المطمورين
في كدرة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير
والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان

نسبة

ان نسبة ربك المنزه عن وصمة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات والمتجددات
نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هنا يظهر لك معنى كلام
الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك
امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل
لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد من المادة وحدثت فيها صورة
من هناك اذ ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها واجبات لا تحدث
وقتا وتمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا **فصل** في ان الواجب
لذاته لا يشاركه الممكنات في وجوده اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب
الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى
ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب
وعرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم عنده بسيط كسائر المشتقات
لا يدخل فيه المبدأ ولا الموصوف لا عاما ولا خاصا بديهي يعبر عنه في
الفارسية بهست وليس للوجود عنده قيام بالماهيات الممكنة ولا بنفسه
كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف لشيء من الاشياء بالموجود عنده
الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح في تعاليقه على كتاب
التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان وجود كل شيء عينه
بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ
الوجود في لغة العرب كمرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان
لا تكاد تنحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب
والممكن قيام سائر الاعراض بمحالها والمشهور من مذهب الحكماء المشائين
انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى يعني
ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل
يقوم به وهو عندهم مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا
لها في الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى
انه لا يقوم بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص يحتاج
الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه
وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق

عن الوجود المطلق وبرّه من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق
عليها وقوع لازم خارجي كما ان كون الشيء من مطلق الماهية او المشية
لا يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقايق
متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات فيكون متماثلة
لحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن
لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء يوهم ان تكثر الوجودات انما
هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وزعمت جماعة من الاخرين
ان الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
بشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب هو ذاته
بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في جميع
زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا الانتزاع المحمول
في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى
هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة اخرى
ذهبوا الى ان موجودية الممكن انما هي بكونه وجودا خاصا وموجودية
الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بذاته فالوجود
عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات
لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل
موجود واذا انتسب الى الفرس موجود اخر وهكذا المعنى قولنا الواجب
موجود انه وجود ومعنى الانسان والفرس او غيره موجود ان له نسبة
الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله
عمرو ومفهوم الموجود اعم من الوجود القايم بالذات ومن الامور المنتسبة
اليه بنحو من الانتساب فان صدق المشتق لا ينافي مبدا الاشتقاق
بذاته الذي مرجعه سلب القيام بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا
الى المبدا لا معروضا له بوجه من الوجوه على ان امر اطلاق اللغويين
وارباب اللسان لا عبرة به في التصحيح لحقايق العقلية وقالوا ايضا
كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات
الاولية لا ينافي كون المبدا حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة

الكنه

الكنه وثانويته المعقول وتاصله وقد يختلف بالقياس الامور ونسبوا
هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي
لما نبينه في موضعه ومما يلائم من اواخر التلويحات لصاحب الاشراق
وهو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته
فالمجردات عنده على هذا الراي وجودات محضة قايمة بذاتها بدليل الاخ
او لا على كون ماهية النفس الانية هو الوجود ثم حكم به على تجردها
فوقها فاقتصر في بيان ذلك بقوله واذا كان هذا في على هذه البساطة
فالعقول اولى ثم ان الداير على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق متمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود ولا يخفى ان هذا القول
منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات وان كل موجود
حتى الاشياء الخسيسة واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان
الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي ولا تحقق له الا في الذهن ولا شك
في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموه من احتياج الخاص الى العام
باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام
ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تعقله في العقل واما اذا كان عارضا فلا
واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه
فهو واجب فمغالطة منشؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالوصف
لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه
يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير اللوازم العقلية
للواجب مثل الشيئية والمفهومية والعلية والعالمية وغيرها لا يقال
بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وهذا قد اتفقت الحكماء على ان الوجود

المطلق العام وما ادى اليه نظرنا بعد الانظار الدقيقة والافكار
العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية وهو ان موجودية
كل شيء كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين حقيقة الواجب في الواقع
فان للوجود مفهوما وهو من المفهومات الاعتبارية والمعقولات الثانوية
وله حقيقة وذات بل الحقيقة في كل شيء هو نحو وجوده الخاص به و
ليست الوجودات الخاصة امورا ذهنية كما يقوله الاشراقيون والتفاوت
بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة والضعف والكمال
والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته في الواقع سواء كان الموجود
بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود كالواجب او امكن
كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى بان يكون
ذا حقيقة من ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما
يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وغيرها مضاف
بالعرض لا بالذات كما عرفت فالموجود موجود بالذات والماهيات موجودة
بالعرض وبرهان ذلك مذكور في الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من
الظاهر ان المصنف المص اختار مذهب المتاخرين القائلين بعروض الوجود
للماهيات الممكنة مع كونها متخالفة الحقايق وعينيته للوجود الواجبي
القايم بذاته لا بماهية من الماهيات فلزمه ان يطلب كون الوجود معنى
واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات
بالتواطي فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا للممكنات في وجوده
فالوجود اي طبيعته النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد
عن العروض للماهية والا التجرد والعروض لها او لا يجب له شيء منهما
اي من التجرد والعروض للماهية واقسام التالي باسرها باطلة فكذا
المقدم واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب
ان يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للماهيات والا امتناع تنافي
اللازم مع اتحاد الملزوم وهو محال اي عدم عروض الوجود الماهيات
الممكنة محال لانا نعقل ماهية الممكن مثل المسبع اي الجسم المحاط بسبعة
سطوح مستوية فكان المراد هو الاول من الشك في وجوده الخارجي

فلو كان

167

فلو كان وجوده اي وجود الممكن كالمسبع وغيره من الماهيات
نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا في حالة واحدة
وهو محال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في مقابل التصور لكن كلامه
كلام المصنف في قوة قياس اقتراني من الشكل الثاني فعلى هذا لا يتكرر
الوسط او حاصله ان المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى
ان يقال اذا نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال انا نحكم على
المسبع بانه مسبع ونشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته
لما امكن الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري والتصديق بالحمل
في الاول غير مفيد فلا يكون الوجود نفس حقيقته قال بعض الشراح هذا
الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه اقول ليس شيء لان المسبع
وغيره من الاشكال ماهياتها مؤلفة من الابعاد والاقدار والزوايا
والاضلاع وهذه كلها هوية بديهية معلومة بادنى التفات من النفس
وكذا القول في كثير من الماهيات التي يحصل صورها في العقل بالنظر
او البداهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشيء في الذهن
فهي بنفسه معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها لشيء اخر فذلك الشيء
وان كانت معلوما بهذا الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من
وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكنه لحصول صورة المطابقة
وبالجملة عند تصورنا لشيء من الاشياء سواء كان بالكنه او بالوجه
يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات
حاصلة عندنا بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في وجودها
او الذهول عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية
بالمثال الجزئي وانه غير جايز واجيب عنه بان المطلوب ههنا رفع الايجاب
الكلي وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عارضة والمثال الجزئي
كاف في هذا المقصود واثبات ان الواجب لذاته لا تشارك شيئا لا ابطال المقصود ح
من الممكنات في الوجود وهذا انما تثبت لو ثبت عروض الوجود في الممكنات
كلها والمثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لانا نقول مقصوده وان لم
يظهر من عبارة المص هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب

ووجودات الممكنات بالتواطي وبهذا يثبت بالمثل لجزئيه هكذا قيل
وفيه ما فيه ومما يجب ان تعلم ان هذا الدليل واشاله لا يدل على زيادة
الوجود المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجي بيان
ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها
فان تصور الشيء الخارجي لا يمكن الا بحصول ماهيته في الذهن من دون
وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجي لزم منه ان يكون الشيء من حيث انه
موجود في الخارج موجود في الذهن ولزم ايضا ان يترتب على الشيء
في الذهن اثاره واحكامه الخارجية من الحركة والسكون والحرارة والحيوة
والتغذية والنمو وغيرها وكلاهما ممتنع محال فنقول لو اريد بالماهية التي
حكم بها انها معقولة بالكنه الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة
بالكنه وان اريد بها الماهية الحاصلة في الذهن والمطلق فمسلم انها معقولة
بالكنه لكن قولهم مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير مسلم ان اريد
منه اعم من الموجود الذهني والخارجي وان اريد منه الخارجي فيلزم
زيادة وجوده الخارجي للماهية العقلية لا زيادة الماهية الخارجية ولا
زيادة الوجود المطلق للماهية المطلقة على ان كون الماهية موجودة في
الخارج عندنا بمعنى انتزاعها من وجود خارجي ثم تحمل عنه وحملها
عليه حملا بالذات لا بالعرض كما علمت من طريقتنا وان وجب له اي للوجود
اي بحسب طبيعته النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية لما كان وجود
الباري مجردا وانه مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلف
بهذا اختلف اي اللاتجرد في وجود الباري نوع ممتنع لما ثبت بالبرهان
ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شيء يعرض له الوجود والا
لكان فيه جهة امكانية وهو ح وان لم يجب له اي للوجود من حيث حقيقته
وذاته شيء منهما كان كل منهما اي من التجرد واللاتجرد ممكنا فيكون واحد
منهما لامكانه وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده
الى الغير فلا يكون ذاته كافية فيماله من الصفات هذا خلف بالبرهان
الثابت فاذا وجود الواجب غير مشترك لوجود الممكنات بل مباين لوجود
مع انتساب الجميع في مطلق الوجود العام المقول عليها قولا عرضيا

اقول

اقول هذا الدليل يتوقف اتمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال
والنقص والشدة والضعف والقيام بالذات والمعلول بالغير وليس
لهم برهان على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف والزيادة
والنقصان في الذاتيات اي ان الاشد والازيد ان يشتملا على شيء
ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى
الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون
الاضعف من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى
الثاني لا يكون في الذات بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك فاسد
من وجوه الاول انه مصادرة على المط الاول اذ الكلام في ان التفاوت
بين الشيئين ضربكون ما وقع التوافق بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما دخل
فيه والمحصل ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود الخارجي
او العقلي فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او بشيء من سنخ ماهية
كل منهما كالفصل بعد الاشتراك في جزء اخر كالجنس او عرضية بعد اتفاقهما
في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو اخر من الامتياز ذهبت اليه فلاسفة
الاشراق وهو الافتراق بكمال ونقص وقوة وضعف في نفس الماهية
بما هي هي بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها
ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس
الى افرادها المتضمنة لها وبغيرها من الفصول واللواحق والدليل المذكور
لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف الثاني انه منقوض بالعارض
وما في ذكر من دفع النقض في حواشي التجريد غير دافع له كما يظهر لمن راجعه
الثالث انه معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت
بينهما بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف
بين السواد الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو ظ
فهو اما بالفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول بط فتعين الثاني
وهو المطلوب بيان بطلان الاول ان الفصل الذي يميز احدهما عن الاخر
ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن مميزا
لها كما علمت مرارا ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها

لا محالة بالقياس الى ماهية الجنس كما فى سائر العرضيات فاذا كانت التمامية
والشدة فى السواد من جهة الفصل الذى معناه غير معنى السواد فتكون
التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فلئن قيل ان الذى يقال با
لتفاوت على الافراد هو العرض المحمول كالاسود على معروضات مبداء
الاشتقاق كالسواد وهى الاجسام فى مثالنا هذا لاجل اشتمال بعضها
على فرد من افراد المبداء له تمامية فى حد فرديته الغير المشتركة وبعضها الاخر
على فرد منها وليس كذلك بحسب نفس فرديته ايضا من دون التفاوت
بين افراد المبداء بالقياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على
التواطئ الصرف فى افراده الشديدة والضعيفة مطلق وانما المشكك
مفهوم الاسود على معروض الفردين المختلفين شدة وضعفا فى حد
فرديتهما الفردينين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة
العقل غير ماهية السواد الذى هو جنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد
لجنسه والتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا فى غير معنى السواد
قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما
تفاضل فى السوادية والاختلاف فى حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت
انما هو بين الجنسين المعروضين لهما فيه لا يخفى بعيد عن الصواب كيف
واذا كان الاختلاف الذى بين المبدئين موجبا للاختلاف المتفرع
على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف صدق المبداء على الفردين
فان قلت ان ذات الشىء وحقيقته ان كانت هى الكاملة فالمتوسط
والناقص ليس ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كلا من المتوسط والناقص
فالباقيان ليس من تلك الحقيقة بعينها قلت ان ما يحتمله التشكيك و
التفاوت انما هى الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم
ان يقول هى جامعة للحدود الثلثة الزائد والناقص والمتوسط فان قلت
الكلى الطبيعى موجود عندهم فى الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلثة
موجود فى الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك فى الكلية له انما هو
الذهن فما بقى عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخصات اما
انه مطابق للكامل والناقص والمتوسط وعلى اى تقدير فلا يكون مطابقا

للجميع

للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقى من المراتب
مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكلى الطبيعى
على الوجه الذى تصورته انما يتحقق فى المتواطئ من الذاتيات دون
المشكك فان الماهية التى اذا جردت عن الزوائد يكون متفقة غير
متفاوتة منحصرة فى المتواطئات والمشككات وليس من هذا القبيل بل
هذا اول المسئلة فان كل مرتبة توجد منه فى الخارج فى ضمن شخص
او اشخاص متعددة لو امكن وجودها فى العقل حتى بحيث اذا جردها
العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها فى الذهن ويعرض لها
الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى
له ايضا على هذا القياس فتلك المراتب المأخوذة عن الاشخاص
الخارجية المأخوذة الموجودة فى الذهن ليست فى التمامية والنقص
بمنزلة واحدة فلا يعرض لواحدة منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع
الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك فى سنخ واحد
منهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها
وراء الابهام الناشى فيه عن الاختلاف فى الافراد بحسب هوياتها و
تحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب
من الاسفار الاربعة ومن السوانح الوحشية المذكورة هناك فى اثبات
التفاوت فى الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية
مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل
المذكور فى هذا الفصل على نفى زيادة حقيقة الوجود للماهيات انما
يتم لو امكن الوجود متفاوتا فى نفس الحقيقة اذ مع قيام هذا الاحتمال
فى الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته فى جميع المراتب فى الافراد
فى التجرد والحلول كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد
فى الخارج لا فى محل وفى الذهن فى المحل مع كونها واحدة نوعية فتحقق
ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس له ولا فصل
بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلى هو المصدرى البديهى المتصور من
اوائل التعلقات التى هو الوصف العام للجميع وافراد ليست متخالفة

الذوات والحقائق بل بالموهوبات التي ليست امورا زائدة على حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض الذات والحقيقة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات تقدما ذاتيا بل الموجودات كلها كظلال ورشحات لنور وجوده وبحر جوده وجوده وكذا الكل من الموجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادي والقار من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان والعدد واشباهها من ضعفاء الوجود اخس الوجودات العرضية ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة في صف نعال مجلس الاضافة والجود والمتأخرين اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمتان على الجسم الطبيعي فليس مرادهم ان ماهية شيء من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيته بتقدم وتأخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا في العلية والمعلولية والتأثير والتأثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات بنفس هوياتها العينية لا بامر آخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوع آخر في مرتبته ولا وقوعه في مرتبة الآخر سابقة او لاحقة واشد المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فاذا بعد ان تتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذلك يجري الكلام في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن اذ كل ما حصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت

وما حصل

وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة بهذه الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عبارة من الانية لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية لكن ليس كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود للماهية بما مر من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زائد على الماهية الزمهم بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه و لم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فينهدم الاساس **فصل** في ان الواجب لذاته عالم لذاته لانه اي الواجب مجرد عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان اما متقوما او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصورة والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخلو من احد هذين والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا تتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذا مادة فيكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته من كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور الذهنية الكلية عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصور العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصور النوعية القائمة بالمواد وكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول حقيقة الشيء المجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود

لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان
هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن لواحقها
وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل نحو ما من التجرد و
بيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا لامور غريبة عن ماهيته
مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسان في الخارج لامور غريبة مؤثرة فيه
من وضع ومقدار وكيف واين بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة
غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما برفع الاخر و
اما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية والملبوسات كالانسانية
المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة
في الوضع والاين والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار
خاص ووضع لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما وقد علمت ان كل فيهما سم
حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لجهة استعدا دية
يلحقها فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن
عن امتياز الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا
بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية
او عما يقارنه مقارنة غير مؤثرة في وجوده واما مجرد عن بعض ما يقارنه مقارنة
مؤثرة الاول يسمى محسوسا مبصورا او ملموسا او مشموما او مذوقا
او مسموعا او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة
وملابسها شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا يأخذ الصورة عن
المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون او الوضع
وغيرها بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما
الخيال فانه يجرد الصورة المنزوعة عن المادة تجريدا اشد لكنه لا يجردها
عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه يتعدى قليلا عن هذه المرتبة
في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادة
اذ عرض لها ان تكون في مادة فهذا النزع والتجريد اشد استقصاء
واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع
ذلك لا يتجرد الصورة عن لواحق المادة بالكلية بل يأخذها جزئية

وبالقياس

وبالقياس الى مادة مخصوصة ومشاركة للخيال واما القوة العاقلة
فالصورة المثبتة اما صور انها ليست مادية في نحو من انحاء الوجود
اصلا واما صور ليست مادية في ذاتها لكنها قد يعرض لها التعلق بالمادة
او صورة وجودها الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها العاقلة
عن المادة وملابسها وغواشيها تجريدا تاما ونزعا محكما حيث وصلت
الى حاق كنهها وتلاقت مع ذاتها بلا حجاب من امر غريب وكما ان كل
معلوم اذا كان وجوده الادراكي مع غواشي المادة كان محسوسا ولا
لمصادفة عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على الكثيرين واذا كان
في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب
المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة
لا محالة تحل مادتها اذ لو تحلها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة
قوام ووجود دون المادة فلم تكن جسمانية هذا خلف فلزم من ذلك
ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية عن الغواشي التي
توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل جوهر قدسي
تحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان يكون معها امور مادية من اللون
والوضع وغيرهما فهي لا محالة معقولة غير مختلفة الاشتراك لعدم
المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت
بجسم صيرته محسوسا واذا قارنت بجوهر العاقل لم توجب
كذلك قلت لانه اذا قارنت بجسم او بجسماني اثرت فيه كما ذكروا
واذا قارنت بجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان
ينعدم برفعها كما ان المتخيل لا يخلو عن اقتران عوارض غريبة غير
مؤثرة حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا ينافي كونه
معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تأثيرها فيه حين
كونه معقولا فقد تحقق من تضاعيف ما ذكرناه ان مدار العقلية
والمعقولية على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان
بحسب ذاته مجردا او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية
على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك

مطلق على نحو من التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونيخ الحكم و
سائر الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب و المدركات
العاقلية والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك
فكل ذات يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وما لابسها وجودها
في نهاية الاستقلال والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته على تاما [illegible]
فالباري تعالى عالم بذاته وهو المطلوب وجوده الذي هو عين ذاته
عالم وعلم ومعلوم وكذا كل مفارق في التجرد عن المادة والفرق بين
الباري تعالى وبين العقول المفارقة ان علومهم وان كانت عين وجو [illegible]
لكن ليست عين ماهياتهم لزيادة الوجود على الماهية هناك بخلاف
الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين
الوجود والذات فيه تعالى واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية
على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته زائد على ذاته بان الاشياء
التي تعقل ذاتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان
من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة
لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات
وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى
بل تلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة
عن وجوده لشيء لفعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان
بحسب الوجود العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان
معقولا لذاته فاذا حصلت ماهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار
موجودا لشيء اخر لا لذاته فلاجرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاتها
واذا لم يكن ماهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العقل
عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العقل بهذا الاعتبار انها عاقلة لذاتها
اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد
ذاتها هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره والحاصل العقل ان عاقلية الجوهر
المجرد ذاته هي عين وجوده الحاصل له في الخارج لا عين ماهيته في نفسه
ولا عين وجوده لشيء اخر فلا يلزم ان من عقل ماهيته الجوهر المجرد عقلها

عاقلة

172

عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرد يكون وجوده ماهيته كالواجب تعالى
ولما استحال ارتسام حقيقته تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه
عين الوجود الخارجي بل يجاز ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجب
الوجود بحسب المفهوم العام فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا
عقله لذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيناف
بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي في شرح
الاشارات بهذه العبارة انا بعد ما نعلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا
حال فيه قد نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه عاقلا لغيره ام لا ويدل
ذلك على ان كون الشيء عالما لشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واجاب
فيه عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم نحقق ذاته بأي وجه حصل
لذاته وان لغيره بأي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا
تحققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي
علمه بذاته وصفاته لم نشك في ذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ولا
يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى الصواب فان مناط
التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول الغير له هو عين علمه
بذاته وعين علمه بذلك الشيء لا مجرد الاستلزام والاستجاب
بين الحصول والعلم فتحسم مادته بما ذكرناه لا بما ذكره صاحب الهداية فما ذكر
ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك ربما كان مظنة
ان يقال الادراك بهذا المعنى من مقولة الاضافة والاضافة تقتضي
تغاير المتضائفين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم
المغايرة بين الشيء وذاته فبطل ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب
عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك
فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول فاورد صاحب
الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير
بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حضور حقيقة الشيء
مطلق الشيء اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من
كذب الاخص الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي

[illegible]

هو حضور حقيقة الشيء مطلق لان الاخص ملزوم والاعم لازم
ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا التعقل كون الشيء معقولا
هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير
لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند الشيء المغاير
وللقايل ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فان للخصم ان يقول الكون
عند الشيء حالة اضافية لا يعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قايلا
يقول المحركية اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لنفسه و
الجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة وليس بكاف في
التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه
محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه على تغاير المعالج
والمستعلج ومعالجة الانسان نفسه كما وقع في شرح الاشارات فليس
بجيد فان تغير حيثيتي العالمية والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا
يتحقق في حق الباري تعالى مع كونه احدي الذات والجهات لان حيثية
ذاته بعينها هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين المعالج والمستعلج
فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاعداد للصحة والمستعلج
يلزمه فقد صحته بحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمان للمادة
فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه قال الشيخ
الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا لذاته لا يوجب صحة كون
اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد
لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد
ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المص دليلا اخر
على عدم وجوب المغايرة بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد
من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون مغايرا للمعقول والا اي و
ان تغاير لكان له اي لكل واحد من الناس نفسان احديهما عاقل والاخر
معقول هذا خلف اي تعدد النفس لانسان واحد محال اذ لا يشعر كل واحد
من ذاته الا نفسا واحدا فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات
اي بجميع الماهيات المعقولة لانه مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة

ولواحقه

ولواحقها يجب ان يكون عالما بالكليات فالواجب لذاته يجب ان يكون
عالما بالكليات اي بساير المعقولات اما الصغرى فقد مر ذكرها في
الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشامل
للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهي اي لا خفاء فيه بعد ان بينه
بان المانع من كون الشيء معقولا هو علايق المادة والمجرد مجرد
عن تلك العلايق والنقض بان الواجب لذاته ممتنع التعقل
مع كونه مجردا كما وقع في المطارحات مردود فان معنى امتناع
تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لقصورها عن دركه لا يمكن
لها ان يعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافي امكان معقوليته في نفسه
بل المانع عن اكتناه المعقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالشمس
بالنسبة الى اعين الخفافيش وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان
يعقل مع كل واحد من المعقولات لاى انه واقل ذلك الحكم بثبوتها
له او بسلبها عنه والحكم بشيء على شيء او بسلبه عنه يقتضي مقارنتهما
في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل
مع غيره فيمكن اي فكل ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير المعقولات
في النفس اي في العقل فان الادراك والتعقل هو حصول صورة
المعقولات بالفعل مجردا عن المادة ولواحقها فتعقل المجرد مع
ساير المعقولات عبارة عن حصوله معها في العقل وهذا مقارنة
اياه في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات في العقل
يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته والنظر الى ماهيته سواء
كان في العقل او في الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة في العقل ولو صحت المقارنة في العقل دون الخارج لزم
توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه في العقل الذي
هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه
وبيان ذلك انه لا شك ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على
المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة على المقارنة
في العقل وشرط المتقدم شرط للمتأخر فلو كانت صحة المقارنة

المطلقة مشروطة بالمقارنة فى العقل لكانت المقارنة فى العقل مشروطة
بالمقارنة فى العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه والحاصل ان صحة
نوع من المقارنة كافية فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث
الماهية المشتركة من دون شرط وكل ما صح على الطبيعة صح على
الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وساير المعقولات
تستلزم صحة المقارنة الخارجية بينها ومقارنة المعقولات فى الخارج
للمجرد القائم بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قائم
بذاته يصح ان يكون عالما بساير المعقولات قال بعض الشارحين
وههنا بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة
انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم
من المقارنة صحة المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الخاص فجاز ان
يصح لذات المجرد المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط اعنى المقارنة
العقلية فاذا وجد فى الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانتفاء
شرطها الذى هو الوجود الذهنى او لوجود مانع لها الذى هو الوجود
الخارجى وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا
فى الخارج قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة
المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات فى المجرد
القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما نقض دليلكم الدليل او بطلان
هذه المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص
من حيث اشتماله على العام كما فى الوضعيات وذلك القدر كاف فيما نحن
بصدده واما عن الثانى فبانه اذا جاز اتصاف الشيء بالشيء
ولو فى ضمن خاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته لا لمانع خارجى عن
ذاته اذ كل ما يمتنع على طبيعة لذاته يمتنع على كل فرد من افرادها مطلق
والامور الخارجة عن الماهية الغير اللازمة لها انما يلحقها من جهة المادة
واستعدادها فى لا يكون ماديا يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث
فلانه ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة

وشيء زايد عليه الذى باعتباره يتحقق بخصوص ضرورى وان كان يجب ذاته متقدما على العام

حلولية

حلولية حتى ينتقض به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بكلا
الطبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها
كما لا يخفى ثم انى اقول لكن يرد على الدليل وجوه اخرى من الايراد احدها
ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها فى الذهن
كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيرها فيمتنع تحققها فى الخارج امتناعا
ذاتيا متعلقا بهذا النحو من التحقق فلعل مقارنة معقول لمعقول فى العقل
من قبيل الاوصاف الذهنية التى يمتنع بالذات تحققها فى الخارج فلا يلزم من
جواز المقارنة الذهنية جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان لفظ المقارنة
يطلق على معانية بمجرد الاشتراك اللفظى كمقارنة جسم لجسم ومقارنة
عرض بموضوع ومقارنة ذى وضع بغير ذى وضع ومقارنة زمانى
بغير زمانى فيجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية بخواصها والمقارنة
بين الخارجيات بخواص بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك
فلا يكون مقايسة احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ
المقارنة وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد عقلى على
افراد غير متناهية فى الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالى ممتنع لانحصار
كل عقل نوعه فى شخصه فالمقدم مثله بيان اللزوم جريان مثل الدليل
المذكور بان يقول ماهية كل عقلى يجوز لها الاقتران بافراد كثيرة
لكونه مفهوما كليا فى الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهنى ثبت
صحة الاقتران مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجى لكونه فردا
من الاقتران المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد ولذا انهيها
ثم نتمم الدليل بان كل ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده
لفقد حالة المنتظرة فى المفارقات العقلية لان الاتصاف بامر
سائغ يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل المذكور
لابتنائه على تعدى ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية الى ما يلحقها
فى الخارج عندنا فاسد فالاولى ان يتمسك فى هذا المطلب بدليل اخر
وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا
لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات وهذا

بهذا الخلف ظاهر من انه واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى
القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل
على ثبوتها بانه لو كان حصوله له بالقوة لتوقف حصوله على استعداد ومادة
لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد وهذا خلف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات
وهو الكبرى في القياس الاصل ولو جعل المص الكبرى هناك كل مجرد يمكن
ان يعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك لينتج القياس بعد اثبات
هذه المقدمة الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات
وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له
الى اخر الدليل لكان له وجه ايضا لكن على اي وجه كان لا بد في الدليل
من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب
التحقق له وكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المص
اختار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء
القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تعالى كانكسمانس الملطي
وارسطاطاليس وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر وابي علي
تلميذه بهمنيار وبالجملة جمهور اتباع المعلم الاول من المشائين وتوزيع
على ما يستفاد من كلامهم كتبهم وهو ان الصورة العقلية قد تؤخذ عن
الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها
المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة بل ربما
يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا
في ذهنه ثم يصير تلك الصورة المعقولة علة محركة الاعضاء الى ان
يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت
فوجدت ولما كان نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع
الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب
الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها
في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بيننا وبينه تعالى
بانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية
الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية من العضلات

والرباطات

والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى
لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته
ويعلم من ذاته كيفية الجزئية في الكل فيتبع صوره الموجودات الخارجية
الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى حذائه فالعالم
الكلي بازاء العالم الربوبي في العالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري
تعالى يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على عاقليته لها
فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب الوجود من جميع
الوجوه ويكون في ذاته وقوامه ان يقبل ماهيات الاشياء فكان فيه
عدمها باعتبار ذاته فيكون ذاته جهة امكانية ولكان لغيره مدخل في تتميم
ذاته وهذا محال فيجب ان يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد بقي
ان علمه بالممكنات حاصلة له قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام
المشائين في علم الله بما سواه والمتأخرون عن اخرهم انكروا ذلك
وشنعوا عليه بوجوه منها ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب
المعتبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل
في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها تعالى انما
يتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون للفعل مدخلا في تكميل ذاته
وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل
فكذا ما قالوه اخر الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد
بها نفس المعنى الاضافي ولا ريبة في انها بهذا الاعتبار متأخرة
عن وجود ما اضيفت هي اليه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات
وهي متقدمة على وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني باول
الاعتبارين صفة كمالية لذاته تعالى بل باعتبار الثاني فان فاعليته تعالى
هي كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا عالميته
كونه بحيث ينكشف لديه الاشياء وعلى هذا القياس سائر الصفات
الكمالية فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود
الفعل يتوقف على كونه فاعلا مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور

فوز انه في العلم ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم
ومنها ما ذكره المص واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان البارى تع
عالما بشيء وارتسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها
وافتقارها الى ما يقوم به فيحتاج الى فاعل وفاعلها ان كان بغير ذات
الواجب تعالى لزم احتياجه الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين
ان يكون الفاعل ذاته تعالى وقابلا لها بقيامها به وهو محال لامتناع
كون شيء واحد فاعلا وقابلا لان القابل هو الذى يستعد للشيء
والفاعل هو الذى يفعل الشيء والاول غير الثاني لامكان تعقل كل منهما
مع الذهول عن الاخر فلو ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة و
قبولها باخرى فيلزم التركيب وهو محال على الواجب وايضا الفعل
للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل
غير جهة القبول وايضا لو كانت جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل
ما قبل بنفسه فعل فالوجود يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصدور بما
بالامكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب
الذى اقتضته الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضتها القابلية ولا
يبطل شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متنافيتان قلنا
لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء الصوري ومفيدا له
لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع المقدمة ووقع الاستدلال عليها
في اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل
على مقدمة فالاولى ان يكتفى في الجواب بمنع تعدد جهتي الفعل والقبول
مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره
ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما
متنافيان فان العقل يجوز ان لا يمتنع على الشيء تصوره بامر اخر
وان كان متقدما عليه بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها
في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذى هو من باب الاستعداد
مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لا يساعد
الا نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان

للجهتين

للجهتين في ذات المتكثرتان لها انما هو الفعل والانفعال التجددي وهي
مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في اوائل هذا الكتاب اما الفعل
والقبول مطلق ولفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان وقع في
عبارة المص بالمعنى الاخر لكن امر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل القابل
ان يقول حصول صور الاشياء في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات
لا تستدعي جعلا مستقلا بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان
كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت
غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالا جعل الثابت للذات قال الشيخ
الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود
تلك الصفات اما عن سبب من خارج ويكون واجب الوجود قابلا له
ولا يصح ذلك فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك
العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا
ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ يكون
ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه من خارج بل لانها
عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه
من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه
واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة
استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل
بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان
حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها
من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه
تلخيصا فقد علم ان حيثيتي الفعل والقبول ليستا مطلقا مما توجب
اثنينية في الذات ولا في الاعتبار الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال
والتأثر وليس من شرط القياس من التأثر بل قد يكون بلا تأثر
كما في لوازم البسائط فان قيل لا نم وجود لازم للماهية البسيطة بل
الماهية التي تكون عللا للوازمها مركبات فيكون فاعليتها بجهة و
قابليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلا بجهة واحدة

قلنا فى كل مركب يتحقق امر بسيط وبكل واحد من البسايط يتنفى مع
اللوازم ولا اقل من كونه واحدا وموجودا وايضا للمركب جهة وحدة
حتى لخمسة فى خمسيتها والعشرة فى عشريتها واللوازم التى تلزمه
من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزائه والالكان حاصلا له
قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف
بتساوى الزوايا القائمتين ليس احد الاجزاء المثلث كضلع واحد
اوزاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء
باعتبار واحد فاعلا وقابلا وقال بعض الشارحين حق الجواب
ان يقال انما يلزم التركيب لوكان القبول جزئين له وليس كذلك
بل هى اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره
ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة الواجب
الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى كل شيء
اضافة واحدة واما الثانى فلانه اذا اختلف الحيثيتان فيه فهما
اما ان تكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منها مقومة
والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواحد الحقيقى
اما على الاخرين فواضح واما على الشق الاول فننقل الكلام الى صدورهما
بان نقول انهما لا تصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما
ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهى الى جهتين مقومتين لذاته
تعالى عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسى فى شرح الاشارات
حيث تصدى لتبيين مفاسد القوم بارتسام صور المعقولات
فى ذاته تعالى شنع عليه تشنيعا بليغا من قوله لا شك فى ان القول
بتقرير لوازم الاول فى ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية و
لا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد
شيئا مما يباينه بذاته بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى

وافلاطون

وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول يمكن التفصى
عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضايق اما عن التزام
كون ذات البارى تعالى قابلا وفاعلا فقد مر واما عن لزوم اتصافه
تعالى بصفات حقيقية فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية
له بل هى معلومات لذاته بل تمامه وكماله ذاتا ووصفا اذ هى فى مرتبة
متأخرة عن ذاته وصفاته وذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية
لكن لا يتصف بها ولا تكون هى كمالات لذاته تعالى وليس علم الاول
ومجده كما ذكروا بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة
فيكون علوه ومجده بذاته لا باللوازم التى هى المعقولات ذكر بهمنيار
بهذا المعنى فى التحصيل بقوله واللوازم التى هى معقولاته تعالى وان كانت
اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه
واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اى معقولاته بل
ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان تكون
ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله
فى انه بحيث تصدر عنه هذه اللوازم لا فى انه توجد له فذا وصف بانه
يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه الامور لا لانه
محلها انتهى واما استدعاء الكثرة فى ذاته تعالى فمما دفعها الشارح فى
عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هى
بعد الذات الاحدية بترتيب سببى ومسببى لا زمانى فلا يثلم بها فلا يثلم ح
وحدة الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه
تعالى لا يقدح فى وحدته وبساطته لكونها صادرة عنه على الترتيب
العلى والمعلولى فكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة انما تترتب
عنه على وجه علمى لا ينثلم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة ترتقى
اليه وتجتمع فى واحد محض لان مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات
اذ الترتيب مما يجتمع الكثرة فى واحد كما اشار اليه الفارابى فى الفصوص

بقوله واجب الوجود مبدأ لكل فيض وظاهر على ذاته فله الكل من
حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته
وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وايضا
من استيجاب كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته
له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف فلا يكون
حجة على القائلين بكون العلم الربانى بالصور المتكثرة وان اراد به
كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى
انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورته المعلول
الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل بيان
ذلك انه اذا كان كل صورة عقلية وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا
يخلو اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة اخرى فالكلام كما قلنا
واما ان لا يكون فكانما قلنا عقلت لانها عقلت ووجدت عنه لانها
وجدت عنه وهو باطل فجوابه ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر
وابي علي من ان هذه الصورة المعقولة نفس وجودها عنه نفس
عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فهي
من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث معقولة موجودة وحاصل
ما ذكروه ان الصورة الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج
في صدورها الى صورة عقلية سابقة عليها واما اذا كانت عقلية
فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم
بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر سابق عليها ومنها ما اورده
صاحب المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور
في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى
اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة تامة لاتيان الصور وان كانت
في ذاته فليست كمالا له لانا نقول هي من حيث كونها في ذاته لما كانت
ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته
بالقوة نقص في ذاته وانتفاء القوة انما يكون بوجودها فيكون
كمالا ومزيلا للنقص مكمل فالصور السوابق يكون مكملة وذاته

مستكملة

مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء
بعد ما حصل ما اقتضيه القائلين بارتسام الصور في ذاته واقول
فيه بحث من وجهين اما اولا فلا نسلم انه بصدور الموجودات الخارجية
عنه لا اجراء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتأمل واما ثانيا فلان
امكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلة اياها فنقول فعلية
تلك الصور من جهة المبدأ ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك
فقد ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدئها
والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته من معقول الى معقول اخر
كما في العلوم النفسانية او تعقيض معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم
المبادي واما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات
فلا يلزم من الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخفري رادا على
انكسيمانس الملطي القائل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى
بعد نقل كلام عنه بقوله اولا ان فيضان هذه الصورة اما بالعلم المقدم
او لا فعلى الاول يرد ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف
في العلم بالموجودات العينية في الدليل على فيضان الصور العلمية
قبل الايجاد وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله ابدع الاشياء
لا بعلمها وهذا قول متشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان
هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان تكون موجودة
عينية فلا بد لها من صور اخرى للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام
في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات
محلا لها وفاعلا لها والعقول يكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها
لكونه غير متأثر عنها فلو كونها جواهر كما في الممكنات ولا خفاء ايضا
في ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا
لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم
في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي
غير تابع للتأثير وحق تحققه كما مر انتهى اقول كلامه منظور فيه بوجوه
الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى

الا عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية
الوجودية اليها والقائلون به طائفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء
في الخارج منتسبة الى جاعلها وقيومها مناط معقوليتها له اولا يرى
ان الشيخ الرئيس وغيره كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه تعالى بل
يثبتون له الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود عنه
تعالى بلا امتياز سابق عنده وارادة مقدمة منه الثاني قد سبق
ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف
والعلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره
عن الفاعل بعلم وارادة الى علم سابق تفصيلي به فلا ينافي قوله
وبهذا اقول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا بعلمها الثالث ان قوله هذه
الصور اما جواهر واما اعراض الى غير متوجه فان جواهر جواهره لكنها
جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي
العلم بها صورة اخرى كما مر والكلام باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة
بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا تنفعل بها كما سبق تصويره الرابع
ان استدلاله على ان علم الباري بهذه الصور ليس علما كماليا بكونه تابعا
لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور
عين فيضانها عنه معقولة لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس
تلك الصور ليست كمالا فمقبول ومن الذي انكر هذا فان الفلاسفة
القائلين بالصور في علمه تعالى ينادون ان وجود تلك الصور و
صدورها ليس كمالا له بل كماله في انه يتبع عنه لذاته عقلية الاشياء
الخارجة عن ذاته الخامس ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم
في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال
ذاتي ليس بقادح فيما هو بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور
بل يثبتون للباري علما كماليا هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي
هو مبدا المعقولات المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس
من الشفاء وكيف ينكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث

يصدر

يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة
من اقوال القادحين في تقرير رسوم المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح
لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذي تراه
وتعتقده في ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول
الفساد والبطلان بوجوه اخرى غير ما ذكر الاول ما الهمت به وهو
انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخلو اما ان
يكون تلك اللوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او لوازم مع قطع
النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للواجب
تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي الذي هو عين حقيقته
واللوازم الخارجية لا تكون الا حقائق خارجية لا ذهنية اذ اللازم
من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضنا لان الجواهر الحاصلة
في ذاته تعالى على الغرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة في
ذاته تعالى وان كان الكل مما يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه
فلا تغفل وتامل فيه الثاني ايضا وجه الهامي يستدعي مقدمات
اولاها ان العلم التام بشيء من انحاء الوجود لا يحصل الا بحصول
ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال بل لا مثال له
اصلا وانما مثاله نفسه بخلاف الماهية فان لها مثالا مطابقا في حقيقته
وبعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الافراد او الكلي
حصولها في الذهن حصولا مطابقا لها والا يلزم ان يكون الموجود الخارجي
من حيث هو موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم
الارتسامي بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة
الماهية وانحفاظها وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت
غير الموجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير العلية والمعلولية
عند المحصلين من المشائين ليس الا في انحاء الوجودات بمعنى ان العلة
من حيث وجودها مما يؤثر في المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية
العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها علة لماهية المعلول كذلك
اللهم الا في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس

قولهم العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر
من التدبر في برهانه ان العلم بماهية العلة التامة مطلقا يوجب
العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة اي من حيث معروضيتها
لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه
والحيثيات واللوازم والملزومات مما يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك
لا يجري في غير لوازم الماهيات وعلى الثاني والثالث عدم الفرق بين العلة
والمعلول في الحكم وعدم الفائدة بل المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها
التي هي بها تامة متأدية لمعلولها الخاص تقتضي العلم بذلك المعلول اي
اخذها بحيث يكون اية حيثية لها مدخل في تتميم عليتها مأخوذة معها
داخلة فيها واية حيثية غير خارجة عنها والا لم يكن ما فرض علة تامة
وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في العلية
الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته
بلا اعتبار امر آخر علة وموجبا لمعلول خاص فمتى علم كونه علة تامة
لذلك المعلول على وجه تأديته اليه وعلم من ذلك نحو حصول المعلول
منه ونحو كونه في نفسه الذي هو من توابع كونه علة في نفسه والحاصل
ان كل معلوم من لوازمه ماهية العلم بعليته فان قلت فيلزم ان يكون
جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهيات
امور اعتبارية قلت الماهيات على ضربين ماهيات غير آنيات ولا
مأخوذ معها شيء منها وماهيات هي نفس الآنيات او مأخوذة معها
شيء منها فلوازم الضرب الاول منهما لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية
الوجود في لزومها بخلاف الضرب الآخر منهما فانها لوازم الوجود الخارجي
الذي هو عين الماهية او معتبر معها او محيثية به اذا تمهدت المقدمات
الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي هو عين ذاته سببا
تاما لوجود الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده
الذي هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بما هي معلولاته على النحو الذي
حصلت منه تعالى اي يجب كونها موجودة لا بمجرد ماهياتها من حيث
هي هي مع قطع النظر عن حصول وجوداتها لانها من تلك الحيثية فقط

من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه كما علمت من طريقتهم و
العلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس الا بنفس
حصولاتها الخارجية لا بحصول ماهياتها في ذات العالم سواء كان
واجبا او عقلا او نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها
انفسها وبوجودها الذي به وجدت لا بحصول صورة مطابقة لها
ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة والمادية على الوجه الجزئي
الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالاشياء صدور الكثرة عن
الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره
من المبدأ الاول تعالى شأنه وطابق صورته كما يقتضيه قاعدتهم
هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم المباين و
لحصول صورة اخرى وهو صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد
الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين
لا يقال لعل ذاته تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول
ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فعلى
هذا التفصيل قاعدتهم في علمه بالاشياء اذ على هذا التقدير وجود
المعلول الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على
الايجاد وما حداهم الى اثبات الصور في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى
بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا
لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبة لوجوده فيبطل مذهبهم
وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المعلول الاول وعقله لذاته
علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين يلزم
التركيب في ذاته وان كانتا شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم
ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية
واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار توجب
وحدة المعلول كذلك فكيف يكون لها معلولان متغايران تغايرا
يوجب مباينة احدهما عن الآخر واستقلاله في الوجود ومقارنة
الثاني لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات

والعجب انه مع تفطنه لهذا الاصل المتين والقاعدة العرشية كيف لم يتمم
اعماله في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى بذواتها بل اقتصر
فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية
عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط لعلم الله تعالى بالماديات
وهو غير مرضي بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور
العيني على جميع الاشياء المبدعة والكلية للمعقولة والمحسوسة
سواء كانت ذوات العقلاء او علومهم وسواء كانت القوى خيالية
والحسية او ادراكاتها خيالية وحسية فان جميعها انما تصدر عنه تعالى
منكشفة عنده فلا يعزب عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود العيني
ولا باعتبار الوجود العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال الله تعالى ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى
ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتقررة
على الزمان والدهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة و
التغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلت هذه الاشياء وان كانت
في ذواتها وبقياس بعضها الى البعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي
والشوامخ العقلية او الى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور
كما وقعت الاشارة اليه ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء
الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى متعذرا بان هذا
التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل التغير انما
يكون في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع على
ما في الكتاب دفعة ثم التفت اليه صحيفة بعد صحيفة وسطرا بعد
سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات
هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرنا
في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم
المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي ورأي سخيف
وتجاسر في حق المبداء الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلا علوا كبيرا

والتحقيق

والتحقيق الحق في كيفية علمه تعالى على الوجه الحق الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه يطلب عندنا فقد اوردنا طرفا منه
في كتاب المبداء والمعاد ولعمري ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل
على الطريق الذي يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية
متبرأ عن المناقضات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات
القوى الفكرية فهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية حقيقة فكل من يهتدي
اليه سبيلا ولم تنزلق قدمه فيه وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره
ونباهة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم يعدل به كيف زلت قدمه
وضل عقله حتى رضيت نفسه بنحو ارتسام الحقائق في ذاته تعالى و
تسويغ كون مبدعاته واوائل مفطوراته امورا ذهنية ضعيفة الوجود
وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان حق العلة والمتقدم في الوجود
ان يكون في باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد
استقلالا من معلولها وما يتأخر عنها في الوجود والانصاف على ان
شيخ الاشراق وتابعيه اقرب الى الحق من غيره من الحكماء وغيرهم في
باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخ واتباعهما ووجود
المثل التي قال به افلاطون الالهي واتحاد العاقل والمعقول الذي
ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين وثبوت المعدومات
سواء نسب الى الخارج كما زعمه المعتزلة او الى الذهن كما زعمه بعض مشايخ
الصوفية مثل الشيخ العارف محيي الدين العربي المغربي وتلميذه الشيخ
صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى
به اكثر المتأخرين وتلك الطريقة هي اثبات علمه تعالى على قاعدة
الاشراق ومبناها على ان علمه تعالى بذاته هي كونه نورا لذاته وعلمه
بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر و
الاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء
الادراكية مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها
او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية المنطقية خيالية وحسية
فعلمه تعالى محض اضافة اشراقية عند واجب الوجود متعين في علمه

بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء
عن شيء وعلمه يرجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة
والنورية نفس قدرته فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه تعالى بالاشياء
نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عينه نفس حضورها لديه فله اضافة
الفعالية الى جميع الاشياء فقط يصحح جميع الاضافات كالعالمية و
غيرها اذ هي عينها في التحقيق فهذا مذهبه في علم الله وبيانه على ما جرى
بينه وبين امام المشائين في الجملة المكتوبة انه تعالى بان تحت الاول
اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه والآلة ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا
بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدأ الاعلى
ليس بالصورة مطلقا بل المشاهدة الحضورية والاشراق الظهوري
اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاته لا يزيد
على ذاتها والا لم تشر الى ذاتها بانا اذ كل صورة زائدة عليها وان كانت
قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها
لم يكن على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية ولو تخصصت بمجموع كليات
فهي لا يمتنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس
لبدنها وقواها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زائدة
عليها مرتسمة في النفس لان الصورة المرتسمة فيها كلية فيلزم ان
يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك
بدنها الخاص وقواها الخاصة وهو ليس بصحيح فانه ما من انسان الا و
يدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في
تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات
وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوى الجزئية
سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها
لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم
يجحد اثارها فاذا لم يكن الادراك المذكور للوهم الذي هو رئيس
سائر القوى الجزئية فالمدرك للقوى المخدومة والجزئيات المرسومة
فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس

تلك

في الحكمة سهم

تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها وتجردها وكونها
من عالم الامر وقوة التأثير وتسلطها على البدن وقواها لكونها
مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كان النفس اشد تجردا واقوى
سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد
وظهور الصور الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها
كما على بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية
دون احتياج الى قبول صورته والانفعال عنها فالقبول جهة النقص
والقهر جهة الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء
كالسماء والكواكب وغيرها لان ذواتها غائبة عنا غير مقهورة لنا
فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا كحضور الآلة لما
احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن
ذاتها ولا قواها ولا الصورة المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها
الجزئي مختفي عليها لكونها نورا لذاتها قاهرا عليها فالوجود البحت
المتجرد الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوب
بالقوة وله اضافة هي علية التامة الى ما سواه وله السلطنة العظمى
والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام
وقواها وما يحلها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدئية والاطلاعية
الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد
على حضور ذواتها والعقول القادسة والذوات المجردة سواسية
بحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا
قال ومما يدل على هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد
اضافة ظهور الشيء بالبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية ليس بانطباع
اشباح المقادير ولا بخروج الشعاع عنها كما بين في مقامه فيلزم
الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع
به اشراق حضوري للنفس لا غير فان اضافة لها تحالف ظهور ابصار
وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها
تغيرا في ذاته كما مر فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض

فهذه هي طريقة الشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء
وثاقتها وعظم شرافتها في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون
الرجوع الى الامور المقدسية للتقدس من تخلوات والرياضات
كما سلكه ووصل اليه وبعد ان قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه
الطريقة اللطيفة اورد على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا
ان لم يحصل منه فينا اثر فهي لنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فيما كنا
ادركناه وان حصل فينا شيء فلا بدّ من مطابقته لذلك المدرك
فيكون صورة ذهنية ثم اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي
واما العلم الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا فلا بدّ من حصول شيء
لم يكن حاصلا فينا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير
افتقار الى المطابقة الموجبة حصولها في العلوم الصورية وتقسيم العلم
في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير
علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم
بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من التصورات والتصديقات
في شيء والمتاولون وغيرهم لما تيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ ولم
يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم كالمتحيرين في علم الله تعالى
فمنهم من نفاه وضل ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعله
صورا معقولة قائمة بذواتها ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات
والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير منحصرا عنده في الصورة تراه في كتاب
الشفاء متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي لها
علم واجب الوجود لا يجوز ان تكون في ذاته لئلا يتكثر ذاته الوحدانية
وتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة يقول فيكون في صقع من
الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور جميع الموجودات
وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثره
لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة في حقيقته ولما تفطن
الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان اثبات الصور
في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل ناقصة وحاول طريقة

توهّم صح

اخرى

181

اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع معاهدته نفسه على ان لا يخالف الشيخ
اصلا وانت اذا تاملت طريقته تاملا شافيا وجدتها ماخوذة من
طريقة الشيخ الالهي التي يعول بصحتها كل من سلك سبيل تحقيق و
كوشف بالانوار الالهية لكن يخالف هذه بجعل علوم المجردات
بالاشياء بحصول صور الاشياء فيها ثم يجعل الصور المرتسمة في الجواهر
العقلية مناط العلم الله تعالى بالاشخاص المادية والحوادث الكونية
وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة صاحب الاشراق
ان الجواهر القاهرة النورية يعرف كل واحد منها فانها بذاتها
ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية
من دون احتياج الى جميع ان تكون فيها صورة او اثر على ما قررناه
ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق
الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يكون
بالصور الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام الموجودات الكائنة
في العقول الفعالة والنفوس العالية باطل عنده والمستدل عليه
في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور
ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال الاعلى عن السافل
او عما فوقها بان تكون الصور المرتسمة في بعضها حاصلة عن صور عارضة
لبعض اخر فينتهي الى ان تكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق
تعالى بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب
الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن المبادي
مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية السابقة
عند الحكماء وقد بطل فيما مر القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعها
على رأيه بسبب جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقات
العقلية وحيثياتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عنده
كثرة وافرة غير محصورة في عدد معدود بل على وفق تكثر الانواع
فان هذه الاصنام وحيثياتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال تابعة
لتلك الارباب النورية وحيثياتها ونسبها المعنوية وبالجملة لما لك

يدركها صح

بهذا النهج المتاله اصح المسالك فى كيفية علم الواجب تعالى وبعده طريقة
العلامة الطوسى فى الوثاقة لكنها غير تامة وهى تتم بادنى نظر كما فعلناه
فان قلت على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى
بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم
الفعلى عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض
ومتقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بناء بيت فتصور اولا
صورته فقد احدث اولا صورة ذلك البيت فى ذهنه ثم اوجد مثلها
فى الخارج على وفق ما تصوره والثانية ان يكون العالم من حيث هو
عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا
او عينيا فكما ان العالم فى الصورة الاولى علم الصور الذهنية بنفس اختراعها
وليست معلومة بصور اخرى بل بنفس حصولها عنه فى ذهنه نفس معلوميتها
له كذلك العالم فى الصورة الثانية العلم العينى الخارجى بايجاده وعلمه
بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم بالصورة هناك حصولا
وبالعلم هنا حضورى كلاهما علم فعلى والمعلوم معلوم بالذات والعلم
بالعين فى الصورة الاولى وفعلى ايضا ولكن المعلوم معلوم بالذات
بالعرض فمعنى الشق الاول الفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب
زائد على ذاته فمعنى هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالمة
بما هو ذات عالمة فالمبداء الاعلى اوجد المعلول الاول وفى حال ايجاده
علمه لا انه تعالى علمه فاوجده ثم يتكرر التعقلات الموجب للتسلسل
فى الارتسامات او فى الوجودات ولا انه تعالى اوجده فعلمه ليلزم ان
يكون علما انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده عاقلا لان نفس
وجوده نفس معقوليته فايجاد المبداء الاعلى له عين العلم به وكذا
التوالى من الممكنات الى اخر الوجود فعلمه تعالى بالاشياء حضورى
فعلى ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان
مع شعور بالشيء المقتضى فهو ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعى
ولا فرق بين الميل الطبيعى والارادة الا بان الاول لا يقارنه الشعور
بخلاف الثانى والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الثانى نفس

ذات

182

ذات العالم كاف فى كونه ارادته وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم
السبق الذاتى على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية
عندهم على التجريد عن المادة فكيف تصير الاشياء الجسمانية معقولات
بانفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون فى الاشياء
التى لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهرية
وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفى للعاقلية مجرد الاضافة الشهودية
الاشراقية كما سبق والى هذا يشير ما يوجد فى كلام بعضهم ان الشيء المادى
والزمانى بالنسبة الى مباديها غير مادى ولا زمانى يعنى به ارتفاع اثر المادة
واثر الزمان عنه وهو بالخفاء والغيبة فقد علم بتمام ما ذكرناه فى طريقة
الاشراق انها اشد الاقوال المذكورة فى علم الاول تعالى ولها قصور من جهة
ان مناط علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها
لم يكن له فى مرتبة ذاته علم لشيء من الاشياء بل يكون عالميته بالاشياء
مجرد اضافة اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا فى
كيفية علمه تعالى فانها تمام فى باب القوة والمتانة بل الحق انها من العجائب
التى لم تر مثلها اعين الانام ولم تسمع نظيرتها اسماع اولى العقول
والافهام وهو مما اتانيه ربى الذى يعطى كل ذى حق حقه ولا يقصر
عن قابل يستحقه فان الفيض عام والجود تام فلنرجع الى ما كنا بصدده
ومن اعتقد ان علم البارى بالاشياء نفس ذاته كما انه اشارة الى
ما زعمه اكثر المتاخرين بان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية هو
عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو مبدؤها
على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة
فبهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء بالجملة واورد عليه
ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذات المعلول فكيف تكون مشتملة
عليها محيطة بها حتى يكون العلم باحدهما نفس العلم بالاخر نعم العلم
بالمعلول يترتب على العلم بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر
بالشجرة كيف وليس فيها الشجرة الا بالقوة والقوة فى حقه تعالى
ممتنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى بالاشياء منحصر فى العلم الاجمالى على الوجه المذكور

المعتقد نفي العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته مباينة لذواتها فالعلم
بذاته ليس علما بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالوجه لان كون
علم احد الامرين المتباينين علما بالآخر بالوجه انما يصح اذا كانا متحدين
بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه علما
بذي الوجه بالوجه ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات
والوجود فكيف يكون ذاته بما سواه بالوجه وفيه نظر اذ لا يبعد
ان يتصور احد نحو الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته
بحسب الوجود كاف في ان يكون نفس ذاته بعينه علما بمعلوله بالوجه
قال المعلم الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته
وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فاذا عقل بوجه الموجودات
لان سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده
هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم فصل في ان الواجب لذاته
عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند
المصنف بالصور القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب طائفة من الحكماء
كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وقد علمت ايضا ان كل
صورة عقلية ولو تخصصت بالف مخصص لا يمتنع لذاته الشركة
فيها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحساس او العلم الحضوري وقد
عرفت مرارا في مسفوراتنا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود
لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات
بجزئيتها لا الكائنات الفاسدات ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية
ولا ينكشف ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية وفي هذا القول
في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة
عنه تعالى وهو مبدأ لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او
عينيا وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما ذكره ثم قال
ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن التحقيق
بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعم بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم
بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري

والمشاهدة

والمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة
وصفه تعالى بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله
بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير كونه تعالى
عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت للواجب تعالى وان ما
يمكن له تعالى من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان تكون مدركة
للواجب تعالى وان ما يمكن له تعالى بالامكان العام يجب حصوله له والا لكان له
حالة منتظرة وقد علمت ايضا ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم
بالمعلول فالواجب تعالى لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلياتها
وجزئياتها على ترتيبها وسببا لاسبابها ولانه يعلم ويعقل من ذاته اسبابها
فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة
ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب
عالما بجميع الجزئيات ولما كان علمه تعالى بالاشياء منحصرا عندهم بالصور
الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد من وجود ذلك
الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء منها او لا هذا ولا ذاك والاول
باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة واذا كان علمه تعالى
مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته تعالى كما اشار اليه
لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة
غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد
منهما من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة
من الصور لا يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقادنا
كونها معدومة بالعكس فيكون واجب الوجود متغيرا بالذات منفعلا
عن غيره هذا خلف لما مر انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده
زمانيا والثاني ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء
عند القائلين بالصور وعندهم يكون علمه بالاشياء نفس وجودات
الاشياء فيكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتعين الثالث
وهو ان يكون علمه تعالى سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر
لا يعتريه تغير اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا علمه يكون كليا

كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي قال الشارح
المجدد ههنا محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة
يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير
واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة معلولة
للواجب بغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد التجأوا
لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مبلغ هو التغير كما هو
دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع
اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره افتراء
عليهم وقع من جماعة من المتأخرين كصاحب احياء العلوم وبناء ذلك
اما على انهم فهموا من قول الحكماء ان الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه
الكلي ان الجزئيات معلومة له بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية
واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة
امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص وهو امر جزئي لا
ماهية كلية له فما لم يدرك الامر المخصص كان المدرك كليا وزعموا
ان علمه تعالى بالكليات على الوجه الكلي لاجل عدم اطلاعه على ذلك المخصص
واما الاشتباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان
كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير فيلزم من ذلك
بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا
فالواجب اذا كان علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون
له علم بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن ساحتهم
عن هذه الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا
ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر
على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية
ووقته الشخصي من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو
يعرف كل ذلك من ذاته اوذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه
شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة واما عن الثاني فلان مناط
الكلية والجزئية عندهم نحو الادراك والالتفات في المدرك فهما ناشئان

من اختلاف

من اختلاف نحوين من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه
فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق
التعقل يكون كليا سواء كان مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى
بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما ان كثيرا
من الصفات التي هي في حق غيره كمال في حق النفس المتعالية عن صفات
الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتخييل نقص في حقه فهم
ينفون عنه الاحساس والتخييل لا العلم بشيء من المحسوسات والماديات
فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع للكثير
من المتكلمين واما عن الثالث فلان العلم بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا
كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احساسا لا يقال ان مناط
الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء فاذا لم يكن محسوسا لم يكن
معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به بخصوصه يعلم على وجه كونه محسوسا
والا يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العالم اذ يكفي للعلم بتشخصه العلم
بمحسوسيته لشيء اخر وان لم يكن محسوسا كذلك فثبت ان العلم بالجزئيات
من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم
المنافات بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا
تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولنا على
الوجه الجزئي قيد العلم لا للمعلوم وان كان رأيهم هذا سخيفا كما
بينا ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي فاورد مثالا
فقال كما تعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الحسابية الكسوف
الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من موضع
كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا اي واقعا في الجانب الشمالي
من قرص الشمس بصفة كذا ككونه ناقصا ووقوعه في عقدة الرأس
وهكذا الى جميع العوارض منها واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد
وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه المعلوم ووقوعه في ساعة
من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الهجري او اليزدجردي
الذي هو جد و بعثته عليه السلام بني على صفته كذا او كذا او جلوس ملك

على السرير بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف الجزئي على هذا
الوجه اى باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي كما قال
لكنك ما علمته اى هذا الكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين
لانك علمته بصفات معقولة ونعوت كلية ومجموع الكليات المضمومة
بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد لكن مجرد تصوره ما لم يكن
مشاهدة احساسية او اشراق حضوري او التخييل الذي هو ايضا
مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء ممتنع الصدق على
كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف لوجود ذلك الكسوف
في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره
من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت قبله ومعه وبعده
متعال عن الزمان كونه محيطا بالزمان واجزائه الماضية والمستقبلة
متعلق بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض
الاشخاص البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه
قلنا زمانية بعض افراد المختص بامر متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه
عن الزمان بحسب ذاته ولما لم يكن يحصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا
لما عرفت من تفهيم الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية
وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخييل والعلم الفعلي
الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة فينحصر علمه تعالى بها
على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى بما قبل الكثرة
فاذا لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن
التجدد والانصرام هذه طريقتهم في كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد
علمت ما فيه من الخلل والقصور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في ان الواجب الوجود مريد للاشياء وجودا ففي هذا الفصل
مطلبان الاول اثبات ارادته للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته
تعالى من غوامض الحكمة ودقايق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقة
مأخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كاوساخ
الدهرية والطبايعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما

فيها

مع ما فيها من دقايق الحكمة وبدائع الفطرة ليس بامر الله تعالى وكلمته بل بطبايعها
ولا جلها ان شاء القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كذيمقراطيس
ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح
الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي وداع حكمي وكذا
ما زعمته طايفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والغرض
الزائد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع ولم
يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعي الزائدة
على ذاته يكون كالانسان مضطرا في صورة مختار ويحكم عليه في صورة
حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم ومستعبد له في تكميله اى
الذي يستخدم المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود وجميع
هذه الظنون الفاسدة انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع
من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس
من القصد والطبيعة على جهة زائدة في رتبة رفيعة وقد اسلفنا لك
طرفا من الكلام في مبحث الغاية ولو تفطنته لكفاك عن التورط في هذه
المزالق مع التدبر اللائق والتأمل الصادق ومما يناسب هذا الموضع
ان الارادة قد يكون شوقا متأكدا يحصل عقيب داع هو تصور
الشيء الملايم تصورا ظنيا او تخيليا او علميا موجب الانبعاث القوة
المقتضية للحركة بعض الاجسام كالعضلات الالية والاعضاء الادوية
المخلوقة بامر مبدع الاشياء لاجل طاعة بعض ما اقرب في الوجود
الى ملكوته الاعلى لحصول ذلك الشيء الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون
شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا
القبيل اكثر تدابير النفس للبدن كما انه وقد لا يكون شوقا بل عشقا
ناشيا من عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكاتها المتعلقة بالاشياء
المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء لذاتها او بواسطة تلك
الادراكات المتعلقة فان الشوق انما يكون بفقد ما هو المطلوب
بالذات للفاعل فلا يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن الشوق
فالواجب تعالى لبرائته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون

علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين ذاته
وعين ابتهاجه بذاته الذي هو منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشيء
ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه فالواجب
تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل انها صدرت
عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما هو عين ذاته وقد علمت
في مبحث الغاية ان كلما كانت فاعلية الشيء على هذا السبيل كان
فاعلا وغاية لذلك الشيء فاذن كما ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه
بذوات الاشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين
فكذلك محبته لذاته عين ذاته وارادته للاشياء عين ذاته بالذات
من حيث كونه مبداء لها وعين ذواتها باللوحق اي من حيث كونها
ناشية عن محبة الذات فارادته للاشياء ابتهاجه اي مرضيته لها
عنه هذه الطائفة تقتضي ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء
معقولات بهذه مرضيا بها عنده على نظام هو اتم النظامات
الممكنة خيرا وكمالا لا على ان يتبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء
والاسخن للنار تعالى عزه عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤسا المشائيين
القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضي له صور زائدة على ذاته يكون
عين تلك الصورة اذ هي علمه عندهم واما اراد به تفيضان تلك
الصور المقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته وعين علمه
بذاته عين محبته لذاته المستلزمة لمحبة ما سواه كما عرفت فكما ان
لعلمه مراتب فكذلك لارادته ونفس وجود الاشياء في رحمته كما
انها نفس علمه بها فهي نفس رضاه بها والى ما ذكرناه اشير بقوله
اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبداء الاعلى وهو ذلك المعلوم
خير وغير مناف لمناهيته فائض من ذات المبداء المقتضي لفيضانه
فذلك مرضي له وهذا هو الارادة في حقه تعالى كما علمت اما بيان
ان كل ما هو معلوم له يكون خيرا فلان معلوماته مقتضيات ذاته خيرات
لان الواجب تعالى في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون
اشرف ما يمكن ان يوجد من شيء فان الفياض المطلق والفاعل التام

لايقتضي

لايقتضي الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض وجوده الاشرف
فالاشرف كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب
صاحب الاشراق المشار اليه كيف ابدع اولا العقول الفعالة
والجواهر المتعالية عن المواد المبرا المتمحضة عن القوة الاستعدادية
ثم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها من مبدع الكل
على وجه لا يعتريها نقص ولا قصور في ذواتها ولا اعتبار ولا فتور
في حركاتها عاشقة لاضواء القدس مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل
صفة الهيولانية فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضلها
وهي الكروية ومن الحركات افضلها وهي الدورية الموجبة للحيوة و
النطق كما علمت ومن الكيفيات المرئية افضلها وهي الضياء والنورية
ونشاركها التعين الاولين من الملائكة المقربين في انها اعطيت
افضل ما تجوهرت وتدونت به في اول امرها وبدو فطرتها وكذلك
عظامها واشكالها والكيفيات المرئية التي تخصها والكمالات الممكنة
في حقها في النسبة مع حفظه نوعها ايضا فانها لم تكن لها في اول الفطرة
ان يعطى الشيء الشيء الذي يتحرك اليه وهي السر غرض في الاجسام
او خفة لان النسبة ابعد الاغراض عن جواهر الشيء واخسها والاجرام
السماوية يلحقها النقص في اخس الاشياء التي من شانها ان توجد
لها شيئا فشيئا ولا يمكن غير ذلك لان تجردها عن الوضع يمتنع والا
لكانت عقلا لا جسما وكذا الجميع الاوضاع لتضادها فلا محالة تحصل
جزءا فجزءا الى ما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب
في غاية الجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك
واوضاعها ونظام الافلاك ظل نظام ما في القضاء الالهي لما
علمت ان الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب
الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الاشعرية ولا عن ارادة
ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذواتنا كما زعمته
المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها
بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والملاحدة وجهلة

وتحصل ان النظام المعقول الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر
النظام الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبداء
الاعلى عن النقص والشين فهذا النظام الذى على وفقه يجب
ان تكون اتم النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التى
يجب لنا فى هذا الباب انه قد تبين وتحقق فى الكتب الحكمية كتحصيل
بهمنيار وكتب اخوان الصفا طبعا ذهبت اليه طائفة من المتالهين
الحكماء ومحققى الصوفية ان جميع العالم من العقول والنفوس والاجرام
الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحده طبيعة شخصية فنقول
اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور
نظام اخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تماما وكمالا اى
اى فى مرتبة فى الشرف والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان يكون
مندرجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية اولا وكل من
الشقين ممتنع فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما انه
لا يمكن ان يكون جوهر ولا اعراض مخالفة لجوهر هذا العالم
الموجود واعراضه اما العقول والنفوس الفلكية وصورها لا ابدان
الافلاك والهيولى المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة
واحدة من جهات الفاعلية الابدية التى تقتضيها ذلك الفاعل بها
لا بغيرها بالذات بلا شركة من قابل واستعداده واعراضه المفارقة
فلا جرم لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور فى مرتبة من مراتب
الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع اخر مباين لذلك النوع فى تلك
المرتبة فلا يمكن فى شىء من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع
فيه لا غير واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف
انواعها بامور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة
يكون جعل جنسها وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما الاجسام
البسيطة فلانحصار متنوعاتها من الصور بما صدرت من المبادى
بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضرب من الصور
السوابق بلا مدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها

واما الاعراض

187

واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاق الموضوعات
والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مجانبة
التطويل لبسطت القول على التفصيل فى عدم امكان نوع من الاعراض
خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العوالى وانواعها وانواع
انواعها ولكن فيما ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم انحاء المركبات
المعدنية والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات
المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة عالم يتوقف على النوع الاتم
فى عالم التركيب شرائط النوع الانقص بكمالها لم تدخله فيما هو اعلى
منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان فى مراتب الجماد والنبات والحيوان
ولكن الطبيعة قد حصلت فى المواليد جوهرا وعقلا مستفادا
هو افضل ما فى الحقيقة وخليفة الله فى ارضه كما ان العقل الاول
خليفته فى سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض
جملة عالم التكوين فاذا لم يكن تحقق جواهر الاعراض مخالفة لهذه
التى وجدت بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا
العالم بحسب الماهية ومخالفا له فى امور عرضية فقد بطل ان يكون
مخالفا له فى النوع واما ابطال الشق الثانى وكون المتصور من نظام
اخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم
بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة وتهيؤ
فى بل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا لقبول
وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك نوعه يكون منحصرا
فى شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهى الى قسمة فلكية بحركة
مستقيمة وجهات الحركات تحددها محيط الاجسام وايضا لا استعداد الا
من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكثر الحركة
المتكثرة بذاتها لان ماهيتها التجدد والانقضاء واللحوق موجبا
لتكثر الشخص من نوع واحد باللواحق الطارية لها من خارج اذ
النوع ولازمه مقتضاه لا يوجب التكثر لا طرادها واذا كان كذلك
فلا يصح وجود اجسام كثيرة محددة للجهات فالعالم جند واحد وقبة

وقبة واحدة مع ما يتعلق به تأثيرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده
حيث لم يكن مسبوق بزمان يكون صدوره عن البارى القيوم مرة
واحدة على سبيل الابداع والمبدعات نوعها منحصر فى شخصها وقد بينا
سابقا ان تدريجية بعض اجزائه فى حدود انفسها لاينافى صدورها
عن المبدع الاحدى الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو
ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة توجب وحدة
المعلول ومنها ان تشخصه بذات البارى تعالى المتشخص بنفس حقيقته
كما هو رأى اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا
لاينافى ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته
وشؤناته من ابواب عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة
الغائية فى وجوده هى ذات المبداء الاعلى وعلة بدوه هى بعينها
علة تامة وكل ما هو غايته اجل الاشياء فهو فى غاية الشرف المتصور
فى حقه فهذا بيان ما صدر عنه تعالى خيرات لايتصور كونها اشرف مما وقع
واما بيان كونها غير منافية لذات المبداء تعالى فلانها معلولة له تعالى اما
بالذات او بتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لاينافى ما هو علته
بل يلايمه ويوافقه وايضا لايكون فى الوجود امر جزئى او اتفاقى كما مر
بل كله غريزى فطرى سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر
الى السفل او قسريا كحركته الى فوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث
هو حيوان اذ كل ما يحدث فيجب عن سبب وترتقى فى سلسلة الاسباب
الى مبداء واحد مسبب فرد تتسبب عنه الاشياء وتتشعب عنه
الامور على ترتيب علمه بها فليس فى وجود شيء مناف لطبيعة علله
واسبابه فالحركات المتنافرة غير المنتظمة بالقياس الى الطبيعة الكلى
وطبايع الاسباب المؤدية اليها وكذا النغمات الغير المؤتلفة والاشعار
الغير الموزونة بالقياس الى بعض السلايق مؤتلفة موزونة بالقياس
الى النظام الكلى ووجود الاصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعى
فى علة العالم وكذا كل عمر واجل وان كان اخترامياً فهو بالقياس
الى طبيعى وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم

كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله
تعالى وترتقى الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوق ما فوقها الى ان تعرف
المبداء الاول حق معرفته ثم ما يتلوه من الملائكة العقالة باذن ربها
ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم حركاتها
واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات التى توجبها
التحريكات وما يترتب عليها من الكائنات رأيت جميع الاشياء حسنا
عندك ملايما لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان كما تعرف الان بالبرهان
المطلب الثانى فى بيان وجوده وعرفوه بانه افادة ما ينبغى افادته
لمن ينبغى لا لغرض ولا لعوض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل لتبيين
ويمكن الاختصار على قول المعرف افادة ما ينبغى لا لغرض لان
من افاد لمن لاينبغى لم يكن افادته بهذه افادة ما ينبغى ومعلوم
ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد الحقيقى ليس الا
المبداء تعالى فان غيره تعالى انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة
اليه سواء كان ثوابا فى الاخرة او نجاة من العقاب او مدحا او
تخلصا من مذمته او استكمالا للنفس وتشبيهها بالعالى وازالة
لمحبة ما هو فى معرض الزوال او الراحة عن الالم الذى يلحقه لرقة
القلب لعلاقة او غير ذلك واما المبداء الاعلى فيفيض الخير بارادته
على الممكنات بحسب ما يقابله كل احد من غير بخل ولا لعوض اصلا
كما قال اما وجوده فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل لقصد او
شوق الى الكمال او يفعل لانه اى فعله نظام الخير فى وجود فيوجد الاشياء
على ما ينبغى من الوجه الاحسن لا لغرض وشوق الى كمال يحصل له
بالايجاد والافادة والاول محال لما بينا ان واجب الوجود ليس
له كمال منتظر ولو كان فعله لحصول كمال مطلوب له لزم ان يكون
له حالة منتظرة هذا خلف والقسم الثانى حق وهو انه يفيد وجود
الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق يعود اليه فهو الجواد الفعال
لعل غرضه من فعل الخير امر عدمه لم يكن مقتضيا لفاعليته ومرجحا
لفعله واذا كان كذلك فلغيره مدخل فى تتميم كمال له لايتحقق له

الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان الداعي له لافاضة الخيرات
من ذاته ليس الا علمه بوجود الخير وبمصالح الغير الذي هو عين ذاته
وعين ارادته للخيرات وان النقايص والشرور الواقعة في ضرب
من الممكنات وعدم وصولها الى الكمالات المتصورة في حقها فهي
لقصور قابليتها ونقص استعداداتها لا لان بخل الفاعل تعالى عن ذلك
وقصور القابلية ينتهي اخر الامر الى لوازم الماهيات الامكانية ومنبعها
الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة و
الحكمة والعلم الكامل في جميع فاعليته ولا يدخل في افعاله خلل البتة
ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة
للضرورات ولعجز المادة عن قبول النظام التام وتحقيق ذلك
ان اسم الشر يطلق بحسب العرف على معنيين احدهما ما هو عدم محض
كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها عدميات محضة
وهو على ضربين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء الوجود الذي
هو مقتضى طبايع الشيء ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات
كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والواجب الذاتي وكقصور كل حال
من العقول الفعالة عن وجود متلوه وسابقه وقصور النفس
عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن جميع
فالخير الذي يقابله منحصر في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود
الحق بلا جهة امكانية ومن عداه من الماهيات المعروضة للوجود
لا يخلو من شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت طبقاتهم في البعد
عن نور الوجود ومطلع نور الخير والجود فهذا الخير والشر منبعه الامكان
الذاتي وان كان مختفيا تحت سطوع صبح الازل مستورا في ضوء
كبريائه الاول والثاني ان يكون عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله له
من الكمالات الثانية وغيرها ولا يتصور هذا في غير الماديات فالابداعيات
فالابداعيات حيث يكون وجود كل منها على اكمل ما يتصور في حقها
لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة
بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب

تفاوت

تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع
الهيولى هو الامكان لانها صدرت عن المبادي لاجل جهة الامكان
فيها فمنبع الشر مطلق هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني
من لفظ الشر هو منع الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من
الوجود او كمال الوجود كالبرد المفسد للثمار وكخبث المقتضي لها الى كمالها
العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل المركب وامثالها
والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها من الآلام
والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها وجودية
لكن تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء على المعنى الاول
حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي لا ذات له بل هو
اما عدم ذات او عدم كمال لذات والبرهان عليه انه لو كان امرا
وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او لغيره والاول باطل
والا لما وجد اذ الشيء لا يقتضي لذاته عدمه او عدم كماله كيف وجميع
الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كان الشيء
ذلك العدم ولا نفسه وكذا الثاني لان كونه شرا لغيره اما لانه يعدم
ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا
لا لوجوده ولا لكمالات وجوده فليس بشر لذلك الشيء للعلم الضروري
بان كل ما لا يوجب عدم شيء او لا عدم كماله فلا يكون شرا لذلك
الشيء فاذا الحال كونه شرا لكونه معدما لشيء او بعض كمالاته
فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس الامر الوجودي
المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية او الجسمانية كالظلم
فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة
التي كمالها في تسخير قواعدها وكسرها لكنها خير بالقياس على القوة
الغضبية التي هي كمال في الانتقام وكذا الاحراق كمال للنار بالنسبة
الى من يفقد به سلامة فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال
لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه
عدم شر محض فقد ظهرت مما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء

ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام
والنبي وتارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكروه من الامثلة لايضاح
ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو
بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون
من هذا القبيل بل قد يلحق الماهيات لا من ذاتها فلا محالة لا بد له
من علة وسبب فكلامنا ليس في الشيء الاول الذي لا لمية له اذ من
المعلوم انه ليس الماهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة لوجودها
بسبب ولا القصور الممكن عن الواجب بذاته ولا التفاوت مراتب
هذا النقصان في الماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في حدود
ذواتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها متشابها لكانت
الماهيات ماهية واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الاخر وهو عدم
ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجهل بالفلسفة مثلا
الانسان فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه انسانا بل هو شر له لاجل
فقد اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لا من حيث انه انسان
بل من حيث انه وجد فيه الاستحقاق والاشتياق الذي لا اصطلاح في
الاسم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الندرة والشذوذ
فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى الثاني او خيره اكثر من شره واما
ما يكون شرا محضا او مستولى الشرية او متساوي الطرفين فهكذا
مما لا وجود له اصلا حتى احتيج فيه الى منشا ومبدا اخر سوى واجب
الوجود بالذات الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمه كفرة
المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير
لان ترك احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما
عن الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم العقول
وعالم الافلاك اذ هي مبرات من الشرور والافات الناشية
من سنخ التضاد ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشرور
على الوجه النادر وان يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد واهمال
اللازم خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك
ايضا

ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لخلوها عن الوجود
وتقرر دار الوجود وبقي في كتم العدم وان لم يكن في عالم العناصر تضاد
وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال والكسر والانكسار
ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى
يبلغ الى غاية من الاستعداد بتقبيله العقل المستفاد الذي يضاهي
الملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعلومات بالتخلص
عن الزوال مع ان امثال هذه الوقايع والافات لازمة
في الطبايع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات
دون التفات اليها من المبادي العالية والمفارقات ووجود كل
من جزئيات منوطة بسلسلة من الاسباب يلزمه عدمه وهو
اعظم خلل في نظام الخير فان وجد نوع يفيد بعض الشيء من نوع
اخر فانما يفيده شرا من ان يظن ان العالم الاعلى وعظايم الامور
ما خلق الا لاجل الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي
الى السافل ولا التفات له اليه خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي
وهؤلاء للنار ولا ابالي وليس اله الباري مشتغل الذات
كما توهمه الاشعرية بايجاد القبايح والمفاسد وتمكين الظلمة والمتكبرين
في افعالهم وعقايدهم وابقاء الدول الجبابرة ونشر السياسات
الاموية واهمال الاموال والاطفال عن حضانة مرضعاتهم
بامانتها وازلال العلماء اورقعة حال الجهات الى غير ذلك من
الوقايع وقال تعالى عز من قائل وما ربك بظلام للعبيد بل الكل
توابع لقضائه وقدره لوازم مفادة لمحركات كلية لاغراض
علومه مقدرة باسبابها وازمنتها في عالم اخر كما قال الله تعالى
وكل شيء عنده بمقدار وكل شيء عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم على ان جميع الشر انما يوجد تحت كرة القمر في بعض جوانب
الارض التي هي حقيرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي
النفوس المطموسة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن
ولا نسبة لها الى جانب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ثم ان

ثم ان اختياره الشر في هذه المواضع انما هي لبعض الاشخاص في بعض
الاوقات والانواع محفوظة واما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا
اذ قد عرفت ان هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس
اليه والطبيعي لشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان
الساطع ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه
شر كان لخلل في عقله وقصور في فهمه فلا شر في النظر الا وهو خير
من جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدها فاذن تصور ذرة الشر
في الشقة شمس الخير لا يضرها بل يزيدها بهاء وجمالا وضياء وكمالا
كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء تزيدها حسنا وملاحة
واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه عن تقصير الافهام
وتصوير الامثال والاشكال وجل جنابه عن توهم هذا الخيال المحال
ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاوهام العامية ان الفاعل الكل فاعل الكل ظ
اذا كان مختارا فله ان يختار ما شاء من الخيرات والشرور ولا يمتنع
عليه شيء فهذه الابحاث ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم
مرارا ان اختياره تعالى ارفع من هذا النمط الذي تصوره ولا يمكن ان تكون
ارادته متساوية النسبة الى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة انما كان
ذلك رأي جماعة قصرت افهامهم عن درك حقائق الاشياء وكيفية
ارتباطها بالمبداء الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا كثيرا من المحالات الناشئة
عن عقيدتهم الفاسدة من جملتها تجويز الترجيح بلا مرجح ونفي اللزوم
في شيء من الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على
تقدير ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة
بل يكون بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله واحباؤه
وخلص عباده ممنوة بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم
مدة مديدة بل كانوا مما جمع لهم بين المثوبة في الاخرة واسخف
من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا بالايجاب وتحيروا في الافعال
لخوضهم في هذا البحث من جملة الفضول لان السؤال بلم عن صدورها
عن واره كصدور الاحراق من النار لانه يصدر عنها لذاتها وجوابها بعد تسليم

هذا

بهذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى
من افراط الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة
عنه معقولة عين مرتبة من مراتب ارادته ورضائه كما عرفت ان
بحثهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم باطل لاجل ان الباري تعالى
خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عنه لا جهة شرية فيه
اصلا فيلزم عليهم في بادي النظر فاذهبت الثنوية لاجله الى اثبات
مبدائين احدهما مبداء الخيرات والاخر مبداء الشرور فحقق لو الازالة
هذه المفسدة ان الصادر عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه تعالى
اما ما يتبرى بالكلية عن الشر واما يلزمه شر قليل بالاتفاق
ومنبعه الهيولى التي منبعها الامكان وكلا القسمين من افراد الخير فيجب
صدورها عن المبداء الحقيقي وغير ما ذكر من اقسام الشر غير موجود
فلا يقتضي مبداء اصلا وقد تفاخر ارسطو بذلك الكلام في دفع شبهة
الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجهل والكفر
وامثالها بقضائه وقدره لوجب علينا الرضاء به ولان الرضاء بما
يريد الله واجب كما في الحديث القدسي من لم يرض بقضائي ولم يصبر
على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي وليعبد ربا سوائي ولا شك
ان الرضاء بالقبيح قبيح كما ورد الرضاء بالكفر كفر فكيف التوفيق
بين هذين الحكمين وما اجيب عنه على الفرق بين القضاء لا بالمقضي
والكفر وامثاله مقضي لا قضاء وتحصيله ان الاشكال المتعلق
بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان
الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وايجادها والرضاء انما يتعلق
بايجادها الذي هو فعل الله ليس بشيء لما علمت ان جميع الاشياء
من مراتب قضائه لكونها معقولة حاضرة وان الفرق بين القضاء
بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت فالمأمور به هو الرضاء
بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها والمنهي عنه هو الرضاء بما يجب
القضاء بالذات على سبيل الاستجرار واللزوم وهو الشرور اللازمة
من الخيرات الكثيرة وهذه ايضا اذا لم يعتبر من حيث انه حيثية بل قصدا

بل قصدا لها بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئى الموصوف به واما
اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلى
فلا شر اصلا لان هذا الترتيب والتمييز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك
تقول ان اكثر افراد الانسان الذى هو اشرف انواع القسم الاخير يغلب عليهم
الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الآجلتين اللتين
يستحقه بالقياس اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس
انما هو باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية الكائن
ما ينبغى ان يكونوا الجبرها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى
على اكثرهم اضداد هذه الامور اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فيلزم كونهم من الاشرار والاشقياء ولاسيما فى الاجل فاعلم ان الجهل
الذى لانجاة معه فى الاخرة هو الجهل المركب الراسخ المضاد للتعليم
اليقينى وهو نادر كوجود اليقين الذى يوجب قسطا وافرا من السعادة
واما الجهل البسيط لا يضر فى المعاد فهو عام فاش فى نوع الانسان
وكذلك حال القوتين الاخريين فالبالغ فى فضيلة العقل والخلق
وان كان نادرا كالشديد النزول فيها لكن المتوسطين على مراتبهم
اغلب واوفر واذا انضم اليهم الطرف الاعلى صار لامن النجاة عليه غلبة
وقد شبهت الحكماء حال النفوس فى انقسامها الى هذه الاقسام بحال
حال الابدان فى انقسامها الى البالغ فى الجمال والصحة ومتوسط
وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو الاقل من المتوسط فضلا عن مجموع
القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزمى بان
رحمة الله تعالى لايقارن الا قليلا من عباده مشكل وقد قال الله تعالى ورحمتى
وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون فانه يدل على انخراط الجميع
فيها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول
المقررة الحكمية ان كل ما يجوز عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم
البخل والمنع هناك فقد كان جائزا ان يصدر عنه تعالى خير محض
مبرا عن الشرور والآفة اصلا لكننا نجيب ان هذا واجب فى مطلق
الوجود لا فى كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور

فلو لم يوجد

فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شر ما لكان الشر حينئذ اعظم فان قلت
لم اوجد القسم الثانى بلا قصور وآفة قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع (لو لم يوجد صح)
الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت الماهية كلها بريئة
من الشرور التى هى لوازم لها لكانت الماهيات واحدة ومن المحال ان يكون
النار نارا او لا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب لاقت الا ان لا يكون
الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة وان
اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية مع
الفضائل والرذائل والطاعات والمعاصى وبالجملة الخيرات والشرور
كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها مجبورة فيها فلماذا يعاقب مع
ابتلاء القدر بارتكاب الخطيئات واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب
على المعصية ليس لان الاول المتعالى عن سمات الحادثات يستولى
الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترتب عليها الثواب
والعقاب بهيئات سابقة الهم القدر الثواب والعقاب من لوازم
الافاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا
وتبعاتها فالمجازات اظهار ما كتب علينا فى القدر وابراز ما اودع فينا
وغرز فى طبايعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم
لمحيطة بمن اساء عمله واخطأ فى اعتقاده فانما ظلم نفسه وظلم جوهره
وسواء استعداده فكان اهل الشقاوة فى معاده ولعلك لاعتيادك
بالمجادلات الكمالية الكلامية والخطابات الجمهورية تضطرب فنقول
وترجع فنقول ان ما حاول الفلسفى ان يقيم للشرور والقبائح الكائنة
فى الوجود معذرة ويحتج لله عز وجل للعباد فقال ان ههنا ما هو
صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلى والامر العام وهو كذلك
بالقياس الى النظام الجزئى والامر الخاص واذا تعارضا فلا بد من تقديم
صلاح الكلى واهمال جانب الجزئى كمن قطع عضوا اصابه سم تحية
لصلاح حال الجسد ونظامه الكلى وجعل كل شر وخير لاحقين
لآحاد الناس واجبين فى النظام الكلى فهو فاسد من وجهين
احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وهاجهم بالمصائب

والثوائب تقذيها لغيرهم عليهم وبهذا مما يسوء حظه جدا ويسئ ظنهم
بربهم لان عنايته بكل شيء فاذا رأى ربه يؤثر غيره عليه ويرميه
بنصب وعذاب لاجله ثم ومن الانفس يأيس من رحمته ويندم على
عبوديته فاى فائدة له فى ان يكون قبل على ذلك الشيء خيرا فانه
ان كان خيرا فهو خير لذاته لا لان مقتضاه يلقى مصائبه وآفاته
وجاء فى المثل عنثك خير من سمين غيرك والوجه الثانى انه اذا راهم ربهم
عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى صلاح الانام واقامة
النظام الا بادخال الضر على هذا العاجز المسكين فماله ان يعبد ربا
عاجزا فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزا فقيرا فيلتجئ الى القوى
عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله فقد فر من العجز الى العجز تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا فنقول فى جوابه بمثل ما قاله الشيخ
هو على بصرى ما شق خاطره فانما يقظات العين كالحلم فاصبر
ربما آب اليك الفرار وفاتت خطره ظ السكينة والوقار فلست اول من زل
فى هذا المقام واستقر من هذا الكلام ثم اسمع ما يشفيك من غيظك
ويكفيك فى ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة كل طاعة تقتضيها ذات
الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة فهى من الفطرة الاولى التى
فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية كل ما يقتضيه بشرط عارض
غريب فهى تجرى مجرى المرض والخروج عن حالة الطبيعة فيكون ميل
الانسان اليه كشهوة الطين التى هى غريبة بالنسبة الى المزاج الطبيعى
لم يحدث الا لحدوث مرض او انحراف عن المزاج الاصلى الجبلى وقد ثبت
فى الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب يحدث فى جسم المريض
مرضا خاصا يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة على قياس
حركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة فى ذاتها والقسرية الحاصلة بسبب
القاسر فيكون كل من الحالتين منسوبا ملائما لها فى وقت مخصوص
لان حالة القسر مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد فى الحديث القدسى
انى خلقت عبادى كلهم حنفاء وانهم اتاهم الشيطان فاجتالهم
عن دينهم فالطاعة هى الحنيفية التى يقتضيها ابتهم ذواتهم لو لم يمسهم

ايدى

ايدى الشيطان فاذا مستهم ايديها افسدت عليهم فطرتهم الاصلية فا
فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجواهرهم الباهى الالهى من الصفات
الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا الى رسول مبلغ من الله
يتلوا عليهم الآيات ويلبس لهم ما يذكرهم عهدا وانهم من الصلوة والصيام
والزكاة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات والخيرات ليعودوا الى فطرتهم
الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما
اشير اليهم بقوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين وهم الذين باشرت
انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم
ان هذا المرض الذى عرض لذواتهم وحالة المنافية التى قامت بهم لولا
ان وجدوا من ذواتهم قبولا لعروضها لهم ورخصة فى لحوقها بهم لم يكونا
يعرضان لهم ولا يلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيهم ذواتهم ان يلحقهم
امور منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقتهم تلك الامور اجتمعت فيها
جهتان وجهتا الملائمة والمنافرة اما كونها ملائمة فلان ذواتهم اقتضتها
واما كونها منافية فلانها اقتضتها على ان يكون منافية لهم فلو لم يكون
منافية لم يكن ما فرضناه مقتضيا لها بل امرا اخر اولا ترى انظرت فى المحموم
الذى تنفعل طبيعته فى بدنه الذى قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة
توجب فساده والى الطبيعة الارض التى تقتضى يبوسة حافظة لاى
شكل كان حتى صارت ممكنة للشكل القسرى المنافى لكرهها الطبيعية ممسكة صح
ومنعت عن العود اليها فعروض ذلك الشكل لكونها مقسورة من وجه
مطبوعة من وجه فالانسان عند عروض مثل هذا المنافى متألم سعيد شقى
ملتذ وتكون لذاته الم سعيد وتكون سعادته شقاوته وهذا عجيب جدا
ولكن اوضحناه لك ايضاحا لم يبق معك فيه شك فمهما سمعت انه
عز وجل يثنى على خلقه كله بالحسن والبهاء ويذكر نفسه بالرحمة التى
وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الجهة الدقيقة التى نبهناك عليها
ان ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب لم يكن تنفعل بهم ذلك فان
الله تعالى لا يؤتى احدا الا ما توجبه ذاته عدلا منه ورحمة فان عرفت
يا حبيبى وفقك الله تعالى ان تحت كل اسم ترياق وقبل كل آفة رحمة التى الرحمة

التي وسعت كل شيء فخلق الله طلّ حكمه على ما اختاره لنفسه كما ورد
في الكتاب الالهي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
وقد ورد في خبر في صفة يوم القيمة موقوف على ابن مسعود رضي الله ان
الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي مناد
ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وامركم ان تعبدوه
ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون
في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم
الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال ويتمثل لهم اشباه
ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول وكما يتولون في الآخرة ما يتولون
في الدنيا فانما يتولون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان كذلك
شك في ذلك قائل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الاية لنعلم ان
ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه
ولاه وان لم يتولّه لم يوله وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت
ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولي عن رشد
وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه ما هو شر بالنسبة اليه بجهله
وسفاهته فلا يكون تولية ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلما و
جورا وانما العدل والرحمة في منعه اياه قلت هذا التولي الذي كلامنا
فيه ليس تولي شيء لشيء يعرضه من خارج حتى يرد عليه القسمة الى الخير
والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه مناف لذاته فلذاته
اقتضاء اول متعلق ببعض ذلك الامر المتولى له فلذلك هو الذي
اوجب ان يسميناه شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاول فلا يمكن
وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء بخلافه
فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء الاولي الذي يكون على اي وجه كان
لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو مؤثر عنده ذاته بذاته وتقتضيه ذاته
بذاته والتولي الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي والاقتضاء الوجودي

النظري

النظري الذي سألته به الذات المطيعة السامعة لقول كن الداخلة
امتثالا في الوجود وقوله كن ليس امر قسر وقهر لان الله غني عن العالمين
ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم بل امر اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال
الوجود فكانه قال لربه بلسان ماهيته ايذن لي ان ادخل في عالمك
وهو الوجود فقال تعالى كن اي ادخل في حضرتي فقد اذنت لك كما
حكى الله عز وجل عن عيسى على نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين
كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذني فلولا سبق السؤال الذاتي عن
الطير ان يكون لم يسم ذلك اذنا ومتى امر الجليل تبارك اسمه امر
قسر فكره فذلك ايضا بضراعة من المأمور واستدعاء فطري من طبعه
ورحمة من الله ليذيقهم من مكنون لطف الجلال فلعمر الهك قد اتصل
بالسماء والارض من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه ائتيا طوعا
او كرها من مشاهدة جمال القهر ما طرت به السماء طربا وارقصها الى
بعد ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لغوة الواردة فالقيت
مطروحة على البسيط وسر بان لذة القهر هو الذي عندي ومشاهدة
لطف الجلال هي التي سلبت افئدتها حتى قالتا قول الوامق ذي الحنين
اسه اتينا طائعين فانهم فهم حق نيل لا فهم شعر يفترى الفن الثالث
في الملائكة بلسان الشرع وهي العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار
القاهرة بلغة الاشراق والسرادقات النورية بعرف الصوفية
وقد يطلق الملائكة على غيرها ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية
من النفوس والطبائع ولما كانت العقول موضوعات العلم الالهي
كان من الواجب ان لا يبحث عنها في القسم الثالث المعقود لبيان البحث
عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجود معاني المباحث
الاخرى بعنوان المحمولية فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام
الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما يحتج باثباته وتعليماته في احوالها الى
وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن شيء يخرج به العقول الهيولانية الى العقل
بالفعل وبحثه عما به يصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي هي معقولة
بالقوة معقولة بالفعل لان تكون بالقوة في العاقلية والمعقولية

لا يخرج الى الفعل في شيء منها الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل
دفعا للدور والتسلسل ولتناهي الاجسام وما هو الا مفارق عقلي ليس
هو الواجب لوحدته وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون
بحسب الوجود في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي متأخرا
فبهذا الاعتبار يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في اخر فيجوز كونها
مما اقيم عليه البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاته
سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا فيجب التلازم بين الهيولى والصورة
المؤدي الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة
فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره الحكيم في كتاب
البراهين وهو قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف ويشتمل
هذا الفن على فصول اربعة **فصل** في اثبات العقل اي اقامة البرهان
عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدا
الاول انما هو الامر الواحد لانه اي المبداء الاول بسيط احدي
اذ التركيب والتشريك ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبداء
الاول بسيط ليس فيه تعدد وحيثيات وجهات وكل بسيط شانه
هذا لا يصدر عنه الا امر واحد فالواجب لا يصدر عنه في المرتبة الاولى
الا شيء واحد وقصور الكثير بالذات عن درجة الابداع ليس لقصور
قدرته تعالى عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات المفيض
جل عن قصور وبخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء واحدا بعد
واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد وتكثير الجهات الافاضة والايجاد
دون الاجادة والاحداد بل لقصور الكثرة والجسمية غير ممكن ان
يكونا اول من قرع باب الصنع والابداع وقرا فاتحة الكتاب الالهية
والجود على الماهيات والطباع كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة الالهية
ليس في طباع الكثرة ان يتكون عنه معا ولا في قوة الجسم ان يظهر
مبدعا فنقول وذلك الواحد الصادر من المبداء الاول اما ان يكون
هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا وعدم تعرضه للجسم معلوم
لانه كثير اما على طريقة المشائين فظ واما على طريقة غيرهم فلتركيب

الواحق

اللواحق المحصلة من الجوهر الذي هو جسمية والهيئة التي يتحصل بها نوعا
او شخصا والشيء ما لم يتحصل لم يوجد ولا جائز ان يكون هيولى لعدم
تقدمها في نفسها لانها لا تتقوم بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة
كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة بالذات لكانت علة لها وهو
محال ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء لتكون علة لها واول الصوادر
علة لما بعده لتقدمه عليها بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر
ولا جائز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة نوعية او جسمية لانها
لا تتقدم بالعلية على الهيولى لعدم استقلالها في سببيتها للهيولى لاحتياجها
في تشخصها وقبول اعراضها المشخصة اليها بل هي شريكة يلحقها بواحد
من الصور كما مر في صدور الكتاب ولا جائز ان يكون الصادر اول الاعراض
لاستحالة وجوده قبل وجود جوهر الذي يتقوم به ذلك العرض لان ذلك
الجوهر شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليست قائمة به ليكون
هي اول الصوادر ولا جائز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكانت
فاعلة قبل وجود الجسم لان الصادر اولا علة لوجود ما بعده فلو كانت
النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون
الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام قال
الشارح الجديد لا نم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل جهاته الاعتبارية
كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات شروط التأثيره فيتعدد اثاره
كما جوزوا تعدد اثار المصنف الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايضا
لا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض
خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به
فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل
الا هذا قلنا حد العقل هو جوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع
افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو
النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب
عما ذكر اولا فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب تعالى لا تتحقق مفهوماتها
الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوبة عن الواجب او عليه تعالى

بانه مسلوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة وان كان لا عدولية
انما يتحقق بوجود طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما حقق في مقامه
وهذه المساوقة بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة
من حيث ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه
المساوقة طبيعة بحكم منطقي والاعمية باعتبار طبيعي الربط الايجابي
والربط السلبي حيث ان ثبوت شيئ لشيئ يستدعي بخصوصه ثبوت
المثبت له وسلب شيئ عن شيئ لا يستدعي بخصوصه ثبوت المسلوب عنه
بل باعتبار اصل الحكم بحيث ما لم يكن الاذات احدية لا يتصور شيئ
من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب عما ذكره ثانيا فبان
النفس من حيث كونها نفسا لا تخلو من نقص وقوة والا لم تكن
متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وافعالها وان لم يكن
موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقها
بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت
عقلا محضا لم يكن ان يسنح لها ما ينقص جوهرها ويخرجها عن
الاستقلال بوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها اذ السنوح واللحوق
من خواص الماديات في عالم الملكوت الصرف لا يكون تجدد آفة او ضعف
او كمال فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا ينحط عن تلك المرتبة و
نفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق
النفوس ما دامت كونها نفوسا بعالم القدرة والعظمة وبحسب
ذلك الاتصال صدرت عنهم الاثار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل
تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما بالاجرام وعن شبهة ما وضعية
لابدانهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم
اتصالا كليا بل شائبة تعلق بعالم الوهم وبحبائل الشبح والمثال التي
لا تعلق لها الا بالمادة والاجرام فكما تراهم في النسبة في التاثير
الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة والازمنة ولا تحقق بحبس نفوسهم
بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر
الاول واسطة لصدور ذوات مجردة بالكلية هي متقدم على الافلاك في

حركاتها

في حركاتها واسباب لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل
شاهدة بان النفس المصحوبة بالقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون
علة العقول الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز
ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه
والمركب نفس وتوقف الكلام في الفعل على الالة الجرمية لا يستلزم توقف
جزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي وجود المطلوب
اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر فاعل بدون الالة
سواء كان جزءا لامر اخر او لم يكن وسواء فعل بآلة ايضا او لم يفعل
ثم ان ظهر امتناع شيئ من ذلك كان مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا
وبهذا يخرج جواب آخر عن الاعتراض الثاني للشارح كما لا يخفى لا يقال
انكم قد قررتم ان الوسايط ليست مؤثرة لما تحتها بل شرط لوجودها
فيجوز ان يكون النفس شرطا لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة
الايجاد عقل ونفس وكان احدهما سببا او شرطا لوجود الاخر فلا بد
ان يكون الاقوى والاشرف مقدما في الوجود على الاضعف والاخس
اذ المعية بينهما توجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك الا يوجب
الترجيح للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب
ان يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر
العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة من الجسم والفعلية من الهيولى
واستقلال الوجود بحسب الماهية من العرض وبحسب التشخص من الصورة
واستقلال التاثير من النفس لكونها جسمانية الفعل وان كانت مجردة
الوجود فهذه الجواهر الاربعة متباينة الذات عن صدورها عن المبدا
الاعلى فرادى وازواجا عن دخولها في حين الوجود اولا لقصورها
ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن العرض
الواجب التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المط
ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتفى اثره منع
كلما صورناه من المقدمات فيقول لا نسلم وحدة الباري ولو سلم فلا نسلم
وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم فلا نسلم تركب الجسم من الهيولى

والصورة فلو سلّم فلانم امتناع تقدم احدهما على الاخر فانا لانم
امتناع علية الهيولى وتوقف الصورة فى فعلها عليها ولو سلّم فلانم
امتناع كونه عرض وايضا يحتمل ان يكون احد تلك الامور واسطة
فى ايجاد الواجب ولا يكون موجودة ولانم وجوب تقدم الواسطة
بالوجود على المطلوب هذا غاية ما ذكروه لكن المعين بالانوار
الساطعة لا يوحشه ظلمات هذه الشبهات بل لا يخفى على النفوس
المشرقة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك
المناسبة بين الواجب والجسمانيات **فصل** فى اثبات كثرة العقول
وبرهانه بعد ما تبين بصناعة المجسطى ان الافلاك كثيرة لاجل
الا اختلاف حركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول
الحكمية من وجوب تشابه الحركات فى الكرات العالية وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وهى منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة
من الحركات المختلفة اختلافا كليا معلوما بالرصد بسيطة كانت
تلك الحركات او مركبة والى جزئية تنفصل الكلية اليها كى تنحل حركاتها
الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها ببعض
ويكون مراكزها واحدة وهى مركز الارض واحد منها المحيط بالكل
المشتمل على الكواكب الثابتة فلك البروج والسبعة الباقية للسيارات
السبعة على النضد المشهور المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور
دالة باجمعها عليه من كشف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف النظر
فى بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس كشمسة
القلادة واقعة بين ما يقع له الاتصالات جميعا كزحل والمشترى
والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنة والسدس واما عند المتأخرين
فلانهم زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الجميع بالحركة اليومية طاعة
لله او ملكوته وجعلوه محيطا بالكل يكون عدد الافلاك الكلية
عندهم تسعة وان كان الفلك الكلى لكل كوكب عند الجميع منفصلا
الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب حلولا
وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وقربا وبعدا من الارض

موجودة

فلك البروج

ان المؤثر

ان المؤثر فى الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا فان
[illegible] بجديد او افلاكا متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا فى بعض اقول
هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا
لم يذكره المص رحمه الله تعا ولم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان
صدور شيء منها اما ان يكون مع العقل الاول يلزم صدور الكثرة
عنه اولا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بتأثير
الفلك اعم من تأثيره بنفسه او بجرمه كما ستطلع عليه لا جائز ان
يكون المؤثر فى الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك
عن عقل واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل
الى الثانى لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون حاويا
علة لوجود المحوى او على العكس لا سبيل الى الثانى وهو ان يكون
المحوى علة لوجود الحاوى لانه اى المحوى اخس قال بعض الشراح
لانه فى سلسلة الممكنات ابعد فى المرتبة من المبداء الاعلى وهو مصادرة
على المطلوب وكانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب
الى الواجب تعالى عن كونه مكانيا وقال بعض آخر لكونه اقرب الى
عالم الكون والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولا وان كان فيه
لانا لانم ان التفاوت فى البعد عن عالم الكون والفساد يؤثر فى
التفاوت بحسب التخلص عن الشرور والآفات فى اجسام ليست
قابلة لها اصلا فان لها طبيعة خاصة ليست لها كيفيات من جنس
الكيفيات الاربع المضادة للفاسدة واصغريته منع ظاهر اذ ربما
كان المحوى بحسب المقدارات حتى الناشئ من ثخنه اعظم من حاوى
وان كان قطره اطول وايضا من الفلك ما هو اكبر كوكبا واشرف
حالا واشد نورية مما فوقها وان كان ذلك مريخ اعظم من فلكها وكحال
فيما بين المريخ والمشترى وفلكيها بعكس هذا لكن التكافؤ بين الحاوى
والاقل يكفى لنفى هذا المطلوب اى نفى علية المحوى للحاوى لان العلة
يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك ان شيئا
من المحوى لا يكون من جميع الوجوه اشرف من حاويه والاخس

او لا

الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان للحكماء طرق
على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة
والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى لا يكون
علة فاعلية لشيء ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجبة لعدم اولوية
بعضها بالعلية او المعلولية دون بعض اخر بالذات والا لزم تقدم الشيء
على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسمانيات سواء كان متقوم
الوجود بالجسم او متقدم التاثير لا يكون الا بمادية علاقة وضعية
ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك تسخين النار لا يكون الا للملاقي
لجرمها او القريب منه واضاءة الشمس لا يكون الا لما كان مقابلا لها او
في حكم المقابلة ولا ينفعل الاولى في البعد جدا ولا الثانية في المستور وبرهان
ان الجسمانيات لا تؤثر الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره
الشيخ في اجوبته عن اعتراضات بعض تلامذته ولو لم نكن نراه في غير
كلام ذلك الموضع والشبهة في صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم
لم يوجد بعد لا هو ولا نسبة له اصلا نسبة وضعية حتى تؤثر في ذلك
الجسم فهذا هو الطريق العام في نفي علية جسم لجسم لكنهم ارادوا
ان يثبتوا نفي علية الاجسام التي يحيط بعضها ببعض بطريق خاص
اي في علية الحاوي للمحوي فاستلزامها لم يذهب اليه بالوهم من
كون الشيء علة لما هو اشرف واقوى واعظم وبما ذكرنا اندفع ما
طعن به اكثر المتأخرين كالامام الرازي ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء
الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ بالشرف والخسة خطابة لما
سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفا اذا رأيت الرجل هذا
خسيس وهذا شريف فاعلم بانه خلط وفي كتاب المباحثات الرجل
العلمي لا يلتفت الى كون هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك البوح بالخطابة
وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة
فقط بل عللوا بعدم ذهاب الوهم كيف وهم قد اثبتوا ان محدد
الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلو عن مكان
ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء كان فوقه

او فوق

او فوق بجميع والا لزم اما الخلاء واما عدم كون الجسم ذا وضع وجهة
والخلاصة محالان ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو كان
كذلك لكان وجود سبب المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول
ووجوده متاخران عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود
العلة كان له من الامكان الى الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب
وكان من شانه ان يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي
في مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا
لكان وجوده اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هذا خلف
لانا قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا
كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي هذا
خلف وذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان
لان اعتبار احدهما يوجب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه
عنه كما لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي
والشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية
من جانبين لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يختلفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب انفكاك احدهما عن الاخر
فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود المحوي فيلزم كون الخلاء
ممكن الوجود بهذا الحال ولقائل ان يقول كون عدم الخلاء واجبا
لذاته ينافي كون ما معه معية ذاتية وهو وجود المحوي واجبا بغيره
وجوابه على ما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات يقتضي تحقيق
انه ليس للممتنع بذاته ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل
عنوانا باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر
عن غيره وان كان يحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت
المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان مجرد ماهيته المعقولة ليست
محكوما عليها بالعدم بواسطة او بغير واسطة بل بحسب الغير وكذا معنى
الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا وجودا يقتضيه وانما هو شيء
يتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان

فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا باعتبار وجود الغير او عدمه
ومع اعتبار العلة وجودا او عدما يصير واجبا او ممتنعا واذا تحقق
ذلك فنقول ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء ليس باعتبار حقيقة
المحوي من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار
وجوده واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء بذاته
لا به ولا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده ولذلك حكم بامتناع افادة
وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء دخلة لا لانه بل بالذات
واما اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوي باعتبار كونه
معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في هذا الغرض مما يمكن ان يتصور
معه وجود الخلاء فانقلب به كل من المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار
الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته
والخلاء الذي هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال
لا نم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا لو فرضنا عدم الحاوي
والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي متحقق مع انتفاء الاخر
اعني وجود الخلاء لانا قيل ان عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان
كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فانه ليس بشيء
اذ التخصيص في القواعد العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلاء في قاعدة
اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان
المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث متحدد بالحاوي
اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء الا ترى ان الجسم المحيط
لا ملاء ولا خلاء اذ لا مكان له هذا عند القائلين بكون المكان سطحا
من جسم الحاوي واما عند القائل بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلاء
والمكان فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء يوجب اعتبار الحاوي
او البعد المحدود في التلازمين فكذا يعتبر احدهما في التلازم بين نقيضيهما
يعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين مفقود فيما فرض عدم الحاوي
والمحوي معا فافهم ذلك واحسن التامل رؤيتك في جواب من قال ان
نفي الخلاء الذي هو المكان الخالي اما بعدم المكان او بوجود الملاء فيستلزم

المحوي

المحوي بعد الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء بل مع المحوي على
تقدير عدم السطح الحاوي ايضا ولعل هذا القائل ذهل عن فرض المحوي
الذي اعتبر في استلزامه نفي الخلاء كونه محويا لجرم اعني الحاوي فرق الاعتبار
المذكور او جمع بين المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة الخ ومع
من بعض الشراح بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي المعين
وجود الخلاء وان استلزمه عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين
لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل
ليس متحقق الا بين وجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل الحاوي
مع قطع النظر عن خصوص كون هذا المحوي المعين وكذا بين وجود
المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محيطا بالحاوي اي جسم كان
بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي او لا كيف لو لم يكن مع فرض
كون الحاوي علة يكون جميع ما فرض محويا فيه كما مع هذا المحوي
المعين في كونه معلولا للحاوي وما طابه فيكون عدم المحوي من حيث
كونه معلولا للحاوي وكون العدم داخل الحاوي متلازمين واما
التلازم بين وجود المحوي المعين او عدم الخلاء مطلق او وجود الخلاء
مطلق وعدم المحوي المعين فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام
العالية ليس بجسم وصورته ونفسه المتوافقتان في تاثيرهما عليه
ولا العرض المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول
متكثرة وهو المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها اعراضا قائما لا
بالجسم بل بالجوهر المجرد فنقول فيه ان محله ان كان نفسا فليلزم
منه ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا يوجد فيه
اعراض كثيرة تفي بصدور هذه الاجسام الكثيرة المختلفة الذات
والصور المتكافية في الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى صدور
الكثير المختلفة الذات عن الواحد الحقيقي باعتبار ذاته الاحدي وان
كان عقولا متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب
تعدد الافلاك اقول القائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المص
وجماعة من اتباع المعلم الاول محل لاعراض كثيرة فليكن صدور

الافلاك المتعددة منشأ وه تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول
تلك الاعراض عندهم صور مترتبة لامور مترتبة ترتبا عليا ومعلوليا
اذ لو كان واقعة دون الترتيب السببي والمسببي لزم الكثرة في ذاته
تعالى ولو كانت المعلولات التي هي صورها واقعة في الخارج لا على نحو
وقوعها في صنع الربوبية لما علمها البارى على ما هي فيلزم جهل الاول
بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المص امتناع كون بعض السماوات
علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القائم على
عدم تحاوي المحوي مبناة على اصل ثابت عندهم وهو جعلهم تحاويا
معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي بقوله **هداية**
تحاوي وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا
في رتبة الابداع لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهو
العقل الاول كما سيأتي مع ان السبب للمحوي هو العقل الثاني متقدم
على المحوي ضرورة تقدم العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما هو كان
من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر
متاخر هذا تقرير المعارضة واشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء
متقدم على ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون
متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء
واحد شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال
لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة واحدة
وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معية ذاتية يجب ان يكون
متاخرا بالعلية لانه معلول والمعلول يجب تأخره عن علته وقد مر هذا
الفرق في اوائل الكتاب **هداية** لازالة ما يتوهم من ان كلا من
الحاوي والمحوي بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن
فخلو مكان يكون ممكنا فالخلاء ليس بممتنع واشار الى جوابه بقوله
الحاوي والمحوي كل منهما ممكن لذاته بمعنى انه يتعدهما بالنظر الى نفسهما
كما هو شأن الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء
فان جواز انتفاء كل منهما اما مع وجود الآخر او مع عدمه او مع قطع النظر

عن وجوده

عن وجوده وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي
ليست بينها علاقة العلية والمعلولية وليس وجود بعضها ولا عدمه
لازما في مرتبة وجود الآخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما
باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم
على الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور
او الفضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فحال
كون الحاوي والمحوي معدومين كحال وراء المحدود في عدم استلزام الخلاء
والملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق
بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص لامكان تحققه في ضمن خاص
الآخر فان قيل كل واحد من عدم الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته
ولا يتنافى بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد
منهما بانفراده ممكن لا مع الآخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي
لاستلزامه العقل الذي هو مقتضيه للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم
وعدم اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم
اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين واقول
فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي غير مبرهن
عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل الاولى ان يقال بتجويز عدم المحوي
مع وجود الحاوي الخ انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي واذ ليس فليس
بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيرا الى ذلك
لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحوي
وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافئة في الوجود ليس
عدم بعضها في مرتبة وجود الآخر ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود
الحاوي امكان الخلاء **فصل** في ازلية العقول وابديتها واعلم
ان هذه المسئلة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور عن افلاطون
القول بحدوث العالم وكذا النقل عن جم غفير منهم موافقا عليه الاسلاميون
وكذا المنقول عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طائفة اخرى
من الحكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين

كشيخ الاشراقيين وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن
خليل وفي الحقيقة اصحاب ابن من الاشاعرة القائلون بصفات زائدة
على ذات البارى منهم هذا قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب
مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلثة اراء في هذه المسئلة ذهب
جماعة من الاوائل الذين هم اساطين من الملطية وساميا صاروا
الى القول بحدوث موجودات العالم مباديها وبسائطها ومركباتها
كما صار اليه جماعة من الابنية واصحاب الرواق صاروا الى قدم
مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات
والمركبات فان المبادى فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث
وزمان بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون
الحركات سرمدية ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المتكلمين من
القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته
ووافقه من فلاسفة الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية
سرمدية انتهى اقول تحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد ما لا يكون
مسبوقا بعلة ولا بزمان ولا شبهة في ان الازل بهذا المعنى ينحصر في
ذات الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد ما يكون زمان وجوده
غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف شيء مما ارتفع عن
الزمان والتغير به بجملة المفارقات عن المادة في الذات والافعال
وما هو مبدع الكل المقدس مباحة فنائه عن غبار الحدوث وليس عند
ربك صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات القارة
والابعاد المقدارية قايم ايضا على نفي تمادي الكمية الغير القارة الى غير
النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان
في الخارج وجريان التطبيق والتضايف ونحوهما فيها فعلى هذا لا يكون
شيء من الاشياء واجبا كان او ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية
بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان و
مادة وبهذا المعنى متحقق في المبادى العقلية والهيوليات والاجرام
الفلكية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة او المفارقة وعلى هذا

القياس

القياس القول في ابدان بعض الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية
التي قد دلت البراهين العقلية والايات والاحاديث الشرعية على ابديتها
واذ تبين ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور
فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال احدها ان واجب الوجود مستجمع
بجملة ما لا بد منه في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هذا
خلف كما مر والعقول ايضا مستلزم بجملة ما لا بد منه في تاثير بعضها
لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء منها الى من جملة
ما لا بد منه في تاثير بعضها لبعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة
كما مر فيكون هي اى العقول المقارنة لها حادث المادى مادية هذا خلف
ويلزم من هذا اى من كون واحد من العقول مستلزمة بجملة ما لا بد
منه في تاثيره لعقل اخر قال له ازليتها لان المعلول يجب عند وجود
علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها اى من العقول
لانعدام امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزام انتفاء
المعلول انتفاء علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود
اللازم وهو محال فيكون البارى او شيء من العقول قابلا للتغير
بحوادث هذا خلف بل تغير الشيء منها يؤدى الى التغير في الاول تعالى
وهذا مع ما يلزم منه ان يكون في ذاته تعالى جهتا فاعلية وقابلية
وقد برهن على استحالتهما في حقه تعالى يلزم ان يكون له تحرك وتغير
الى الاشياء لان حدوث الحادث لا يخلو عن حركة وتحرك فيلزم ان
يكون اله العالم جسما وهذا مما لزم على القائل بكون البارى تعالى اذا
ذات متجددة سواء صرح بجسميته او لا تعالى عما يقول الظالمون والجاحدون
علوا كبيرا فصل في كيفية توسط العقول بين البارى تعالى وبين العالم
الجسماني المراد بالعالم الجسماني مجموع العالم الاجسام البسيطة والمركبة
مع نفوسها وصورها قد مر ان الواجب واحد من كل جهة مقدس
عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول هو
العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات التي
لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات العقول لكن الافلاك

فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان استمرت سلسلة الايجاد
في اقتضاء الوحدة لم تنته مرتبة الوجود الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا
ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في امر واحد وهو في الواجب ممتنع فيكون
مباديها العقلية وعللها المتوسطة بينها وبين باريها كثيرة اي مشتملة
على كثرة في وحدة لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد
ولا بد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية
بان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي على ما هو المشهور من انحصار
سلسلة الجواهر العقلية في الطول من قاعدتهم والعقل الذي يصدر عنه
الفلك الاعظم فيه كثرة لكن باعتبار صدوره عن واجب الوجود والا لم
يكن صدوره عنه بل باعتبارات له اي العقل الاول ماهية ممكنة الوجود
ولذاتها واجبة الوجود لعلتها وله وجود وتعقل لاعتبارين حاصلين
لماهيته بالقياس الى وجوده والى مبداء وجوده وللوجود بالقياس الى ماهيته
وعلته مبداء للعقل الثاني وبالاعتبار الاخر وهو امكان الوجود لذاته
وتعقله لذاته مبداء للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول
الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول
والاخر للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود
بالغير عاقلا له وهو اشرف الجهات مبداء للعقل الثاني وهو موجود
ممكن الوجود لذاته عاقلا لوجوده والامكان وجوده مبداء للفلك
بجرمه ونفسه بالاخس للاخس وبالاشرف للاشرف والامكان
اخس الجهات فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذا الفلك
المحركة له بالتشوق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار الشيء في العقول
المفارقة سواء كانت وجودا او ماهية او امكانا او وجوبا عين
اعتباره لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان
شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة الماهية الى الوجود او باعتبار
نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل ووجوده
اذا اعتبر معا شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا
هو الفلك واذا اعتبر اثنين فاعتبر الفلك ذا جزئين في الخارج جرم

كري

جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار هوية العقل بكونها امكانية
متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر
هوية باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصورة حقيقيين بان
يكون الكائن الصوري بازاء الامر الصوري والكائن المادي بازاء الامر
المادي وهو جنس فالفصل بازاء الفصل والجنس بازاء المجمل وقد عرفت
ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج شيء عن المجمل وادخاله في المفصل
بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى
في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية
عقلي تندفع كثير من اعتراضات الامام وغيره عنهم وانهم خلطوا في الكلام
وخلطوا العقول في مواضع لا يليق فيه بجمجمة فتارة اعتبروا في العقل
جهتين وجوده وجعلوه علة العقل وامكانه وجعلوه علة للفلك
ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده او امكانه علة لعقل وفلك
وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه وجوده ونفسه ووجوبه بالغير
وعنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر
عنه فلك وتارة من اربعة اوجه قرانا وعلمه بذلك الغير وجعلوا امكانه
علة لهيولى الفلك وعلة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الانحاء في
الايجاد لم يقع في كتبهم التي رأيتها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب اخر
دفع بيد المعترض وللقائل ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما
من هذه المختلفات فصدور الكثير عن الواحد يحق وان كان احديا صرفا
لم يجز صدور الفلك بمادته ونفسه وعقله واجيب عنه في شرح الاشارات
بان المعلول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت
عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر
معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من
مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا منافاة بينهما اقول هذا
الكلام غير حاسم فان غرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم
بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات او امرا واحدا بل انه لو كان
كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبداء

للكثرة والاولى الايجاب بان الصادر شيء احدي لكن معه امور
لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر عندهم عن المبدا هو الوجود
والماهية والامكان ونحوها من الامور التي لا تحتاج اعتبارها الى جعل
وتأثير ولذا يعتبر في مرتبة الصادر الاول لا متأخرة عنه فالصادر الاول
باعتبار الكثرة اللازمة له الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة
وباعتبار وحدة وجوده الذي هو ما يتعلق به الجعل بالذات صادرة
عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون
عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول
وجودها داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك
ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء اخر بمشاركة ذلك اللازم شيء
فيلزم من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه
الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى
والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان
صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه الاشكال فقال
اذا فرضنا مبدا اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب
فهو اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بواسطة ب
شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثالثة المراتب ثلاثة اشياء ثم
من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء و وحده ما وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط
د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن التالي بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة

اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة
لا يحصى عددها في مرتبة واحدة عن مبدا واحد هذا في شرح الاشارات
واقول انه مأخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره في حكمة
الاشراق فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافئة في وجوده
ليس لبعضها علية لبعض اما السماويات فلان بعض الافلاك
اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس والكواكب بعضها اشد نورية
واسفل مكانا واصغر جرما بالعكس واما العنصريات فلا وجه بينها من التغالب
كما بين الماء والنار والانسان والاسد حيث لا يوجد نوع من بسائطها
ومركباتها يكون لها التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع اخر منها
والانقلاب بعضها الى البعض بحسب غلبة كيفياتها فعلم من تكافؤها
ان لها عللا من خارج متكافئة غير مترتبة وبين ايضا ان كرة الثوابت
مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثيرة بحيث لا يمكن للبشر
عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من علل غير محصورة
العدد او جهات غير معدودة وجهات العقل الثاني غير وافية لظهورها
فظهر ان هذه الاشياء لا تنحل على طريقة الاشراق حاول ان يبين
طريقا اخر اجود واتقن من طريقة المشائين في ترتيب الوجود و
كيفية ظهور الكثرة عن الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا
ولا بد لها من ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثاني
ثالث وهكذا رابع وخامس وهكذا الى النزول الى ان يحصل في هذه
السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه
وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة و
توابعها فتشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس
من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل
يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر
الثاني يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة
بغير واسطة ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرة
صاحبه وما يقبل منه مرتين بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور

الاقرب والرابع ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرة
الثاني ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة
وهكذا يتضاعف الانوار الفائضة العقلية الى مبلغ كثير يعجز القوى
البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات
العقلية مع ما كان وعلى من كان نور جوهري عقلي فهذا احد الوجوه
الذي يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها
وبين نور الانوار ولا بينها وبين بعضها حجاب لما مر انه من خواص الابعاد
وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار
العقلية ايضا والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى و
يؤيده ان بعينك مشاهدة لا محالة وشروق شعاع وهي متقابلان
مع اذ اتضاعف الانوار السانحة الفائضة هكذا فكيف مشاهدة
كل عال واشراق نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة
الانعكاس فيحصل من هذه الجملة جملة اخرى من الانوار العقلية
مثل ما حصل من الاشراقات فتتضاعف الانوار الفائضة الواجبة العقلية
على الجواهر العقلية بسبب الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل
من كل مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة
اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته يكون له شعور بكل واحد منها
وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات
نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة
على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والشمع
الواقعة على جسم لكنه لا يحصل بسببها امور لانه لا شعور له بتلك
الاشراقات ولا بزيادتها فيحصل عدد من الجواهر المترتبة كثير بعضها من
بعض باعتبار اللحاظ والمشاهدة واحاد الاشراقات وهي مترتبة
في النزول العلي وهو الجواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه
الاصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما
بمشاركة جهة القهر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء
والمحبة والقهر والمناسبات العجيبة الذي بين الاشعة الكاملة الى

الشديدة

الشديدة وبين الاشعة البواقي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة
يحصل الانوار القاهرة ارباب الاجسام النوعية الفلكيات وطلسمات
البسائط والمركبات العنصريات وكل ما تحت كرة الثوابت فمبداء
كل من هذه الطلسمات وهو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع
القائم ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي وجود هذه
الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست
في عالمنا عن مجرد الاتفاقات واتفاق المجردات نفوس كانت
او عقولا فتصور الانواع باطل لما سنذكره فلا بد وان يكون نوعها
اي ربها قائما بذاته في عالم النور ثابت لا يتغير فهذه طريقته في صدور
الاشياء عن المبداء الاول والمشائون ايضا وان اشتهر عنهم ان
عدد العقول عشرة الا ان التعمق في اصولهم يعطي ان عدد المحركات
السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت او ثوابتية وزيد
عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات الجزئية كحال الكرات
الكلية في استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى
الفعل فيكون لكل كرة جزئية ايضا محرك مباشر او لا عاشقا ومحركا
مفارقا معشوقا كما في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم
كثرة وافرة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يذهبوا
الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول
بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم
الى انه بعدد الكرات الفلكية دون الكواكب حتى يكون الجواهر
العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة المجسطي من الافلاك خمسين
او اكثر قال صاحب الشفاء فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية
تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على اتصال جزئياتها
فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبداء الاول بعدد الحركات فان
كانت الافلاك المتحيرة انما المبداء في حركة كل كرات لكل كوكب منها
قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب
لا بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك

الذي لكرة بجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة الزحل
وعلى ذلك حتى تنتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم
الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان لكل
كرة متحركة لها حكم في كرتها حركة تخصها وللكواكب كانت هذه المفارقات
اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها
واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ
ما ظفرنا به من عددها اقول لا يخفى ان العقل الاول لا يخلو من فساد
لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في البسائط
متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام
لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد اللهم الا بالزمان والاعداد
وان تاثير قواها ليس الا بمشاركة الوضع فلا يتصور توسط جسم
في ايجاد الصور الجوهرية بجسم اخر وخصوصا في الابداعيات التي صورتها
نفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية بجسم متقدمة على هيولى
وهيولى الفلكيات لا تتصور بصورة بعد اخرى ومفقودة امكان
لخلاء عالمها ايضا فلا بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة
كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون سبب الشهرة احد امرين احدهما
انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الافلاك وعددها بحسب
ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير كان
عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق
في احوال الافلاك واختلافها في السرعة والبطوء والاستقامة والرجعة
والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها ايضا في مبدا عوداتها
الطولية والعرضية والقريبة والبعيدة يتزلزل ان عددها ازيد مما وجد
اولا وحكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكموا به اولا بعد ما استمرت
الشهرة بعشرية عددها كما استمرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما
ان لكل جملة من الافلاك جملة من العقول بعددها ومع بعضها واحد
منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها محيط بها
فاسم العدد باعتبار السادات من العقول والكليات من الافلاك لا باعتبار

الاتباع

الاتباع منهم والجزئيات الثاني انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة
الاولى يصدر عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يدل
على ان العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم
غير حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجو دات
العقلية والنفسية والجرمية او بغيرها والا ان العقل الواحد يكون علة
للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولان النفس المتعلقة
بكل فلك كلي واحدة في حسبان الجهات الثلث في العقل الاخير غير
كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبايع في درجة
واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل كما علمت لا يوجب
الا اختلاف انحاء الحصولات والتشخصات لنوع واحد دون اختلاف
حقايق ومبادي الفصول والاظهر ان الاول من حكما لم يحكموا بهذه
الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت
عليهم التفاصيل لانهم هم المشغولون والمنتهى لعلم او للمبعوث لنبي
لغير متعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا وفتحوا
الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد
فتيسر عليهم الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب لكن يجب
الطاقة البشرية المتيسر لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور
وما استخف بعد هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره
مرارا من ان مثل هذه الثمرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات
فذات الواجب لما يصح ان يجعل مبداء للممكنات باعتبار ما له من كثرة
السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك
ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة
هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقل ليست من الامور
الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان سلبيا والوجوب امرا
اضافيا لكن تعلقها امر حقيقي والاليق بحال من اعتادت نفسه
بالمجادلات الفقهية وصارت الاراء الكلامية ملكة لها ان لا يشرع
في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وقريحة من اقاويل استدعين

محب الرياسة في امور الدنيا ليحفظ عرضه ولا ينكشف قصوره
على ابناء العلم والعرفان واصحاب الذوق والوجدان وبهذا الطريق
يصدر عن كل عقل عقل وفلك وفلكه اي صدور العقل والفلك
عن كل عقل الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو
العقل الفياض لمادة عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتأثير والايجاد
لا بالتحريك والتصرف كما هو بيان النفوس وهو العقل الفعال لعدم
تناهي تأثيراتها من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه باعتبار
جهة فقره وامكانه الخاص العاصر له وبغيره الهيولى المشتركة العنصرية
وباعتبار تعقله ماهيته الصور النوعية المختلفة وباعتبار نسبة الوجوب
الى المبداء الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك بمعاونة الاجرام السماوية
المتناسبة من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية لاشتراك العناصر
في مادتها واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف انواع الصور
الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمزيج صور العناصر
الى غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر وكثرة
المعلومات والاستعدادات المختلفة يكثر باستعداد فيضه لنوع نوع
من دون بجهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل لا يوجب
التنافي العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله بشرط استعداد
الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان يصدر عنه امور
مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته
وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا
لما تغير الاستعداد لان العقل لا يتغير او يتأدى تغيره الى تغير الواجب
الوجود لانه ليس في عالم الحركات والازمنة بل استعدادها بسبب
الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية فان تلك الحركات يحدث
اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات هيولى العناصر
فههنا حركة حادثة يقتضي وضعا حادثا يقتضي حدوث استعداد
في الهيولى مستتبع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى
وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة

فهو

فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث
والاولى اولى لان الحركات المحدثة جزئية بل ساير الحوادث اما ان توجد
دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحادث
وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل حادث زماني حادث اخر
وهذه الحوادث اما ان يوجد على نهج الاجتماع في الوجود او على نهج
التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع
امور لها ترتب في الوجود لاحتياج كل منها الى الاخر السابق عليه بل يجب
فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المط
واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما وهو ان العلة التامة
للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث وان كانت
حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون
معها في اول الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فينتقل
الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية
موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا ينتهي حادث في سلسلة
علله الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فارادوا
التفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت
حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت متجددة النسب
متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث
دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت
اليه الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة كما هو المشهور عندهم
وحداني مستمر هو التوسط بين المبداء والمنتهى المفروضين او
المحققين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى الحدود
المفروضة في المسافة فهو امر دائم باعتبار ذاته حادث باعتبار
تلك النسب العارضة بحسب الفرض فمن حيث الذات الثابتة
استندت الى المبداء الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة الى ذات
قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما ذكر هذا الاشكال
الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة من النسب بالنسب

السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها
اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه
اقول المسماه تحقيق فى غاية الضعف فان الكلام فى ان العلة التامة
يجب ان تكون مجتمعة مع المعلول فى الوجود اى وجود كان ثم ان الحركة
التوسطية باعتبار نسبتها امر كلى متصل غير قار واجزاء المتصل
الغير القار لا تجتمع فى الوجود فكيف ينسب بعضها الى البعض بالعلية
التامة او جزئيتها الاجزاء ويليه فى الضعف والسخافة ما ذهب
اليه وابتهج به فاقلا عن بعض السابقين فى شرح الهياكل وفى رسالته
المسماة بالزهراء من ان هذه الحركة الفلكية متصلة الاجزاء لها فى نفس
الامر بل بحسب الوهم وكذلك سلسلة حوادث متصلة وحدانية
فان العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار ..
العلة واتصالها فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد
العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الاستعدادية للمواد
العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والجزئى
مع التكاره لوجود حركة المتصلة فى الخارج وجعل الوجود مقصورا على
التوسط منها الذى هو امر وحدانى كيف جعل اجزاؤها جواهر
موجودة حاصلة الوجود والاشبه بطريقتهم ما اشرنا اليه فى مبحث الحركة
واستنادها الى الطبيعة التى هى امر ثابت بالذات وحاصل ذلك
الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شئ متجدد كالحركة
الالوان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال وان كان اراده فيجب ان
يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى
جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بوقوع دون
اخر ولذلك صرحوا بان من اول الحركة يجب ان لا يكون عقلا والا نفسا
بلا قوة تخيلية منطبقة نسب الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات
الجزئية المنبعثة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات
الحركة فح نقول ما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التى هى الموجبة للحركة
الاستعدادية فى هيولى العناصر على وجه الاعداد النفسانية صادرة عن

النفس

عن النفس السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية
متواردة عليها هى مباديها العقلى ومعشوقها القدسى يوجب
انبعاثات للحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة
حدوث اشراق ونيل روح من مباديها ومعشوقها وكل اشراق
ونيل روح منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة للحركة فيحصل
هناك سلسلة من الاشراقات والشوقيات وسلسلة من الاشواق
والارادات على وجه الاستمرار والاتصال ففى كل سلسلة شئ كا
المتوسط وهو امر ثابت واحدانى مستمر وشئ كالقطع وهو امر
متصل متجدد ففى الاشراقات اشراق كلى حاصر عقلى ثابت وفى
الاشواق والارادات شوق كلى مبداؤها نفس الفلك موجب لارادة
كلية للحركة التوسطية وهو اشواق جزئية مبداء ها قوة منطبقة
شوقية لارادات جزئية لحركات جزئية فى المبداء القريب للحركة الارادية
الفلكية ولتعرض انهما اثنتان احديهما فى الكيف والاخرى فى الوضع
قوة ذات جهتين جهة اثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهرى متحصل
الذات وجهة تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن انضمام
مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدائية الحركة فانضمام كل جزء من احدى
السلسلتين اليه يصير مبداء لجزء من اجزاء السلسلة الاخرى وبانضمام
هذا الجزء اليه يصير مبداء لجزء اخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه
الاولى على وجه الاتصال من غير دور واجزاء كل من ما بين السلسلتين
غير متفاضلة بعضها عن بعض فى الوجود لانها متصلة واحدة لكن
فى التعبير توسع بحيث يوهم انها متفاصلة الغور لقصور العبارة
عن بيان كون المبداء باعتبار انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين
يصير علة للاخرى فيتجدد كل منها بتجدد الاخرى على وجه الاتصال
كما عرفت فى الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور
كل متغير عن حادث ومنشأ ذلك نقص الفاعل عن المباشر للحركة
المصحوبة للهيولى لوقوعها فى اواخر الموجودات الموجبة لبعده عن
منبع الوجود والكمال وحاجته الى الاستكمال آنا فآنا اقول وقد علمت

ما يقنعنا من القول بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية
وقصور جميع الممكنات عن درجة التسرمد والازلية والامر في ربط
الحوادث الزمانية بالقديم علينا اصعب لكن وفقني الله تعالى برحمته
وفضله حتى انقشع بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين
وهو ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه
الحركة الى علة حادثة فان موضوع كل حادث زماني فله علة
حادثة هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له
ولا كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة لذاتها
والذاتيات لا تعلل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجددها كما لا يجري
في كون الامس قبل وفي الغد بعد لان القبلية والبعدية نفس حقيقة
الامس والغد ونحن بعد رجوعنا الى عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة
حادثة لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد
فلا يمكن عليه بذلك لان الغرض له تجدد وحدوث زائد على ماهيته
كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف
الدورية الفلكية التي لا عرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي
الا بحسب الفرض والوهم كما ان الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد
فلا يحتاج في استعدادها لذاته نحو الصور مطلقا الى مرجح واذا عرضت
لها الاستعدادات المخصصة لصورة دون اخرى يحتاج الى معدات ومرجحات
من خارج فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى ماهية هي نفس
التغير فلكونها متغيرة صح ان يكون علة للمتغيرات ولكونها نفس
[illegible] صح ان يكون منسوبا الى جاعل اصل الماهيات باضافة الوجود
عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وفنون حصولاتها المجموع
اما علل حادثة مادية وتلك الماهية هي الحركة ولهذا عرفها بعض المحصلين
بانها حقيقة ممتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة
النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والمص لما ذكر ان كل حادث
يسبقه حادث اخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما
مجتمعة او متعاقبة فاختار التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير

الى برهان

الى برهان التطبيق الدال على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل
باتفاق اراء العقلاء فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور
غير متناهية قلنا لانا اذا اخذنا جملتين احديهما من مبدء معين الى
النهاية واخرى مما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية من
العدد واطبقنا الثانية اي الناقصة على الاولى الزائدة بواحدة او كثر
معين عليها بان يقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة
الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان ينطبقا
الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل من الزائدة جزء من الناقصة او ينقطع
الثانية لا سبيل الى الاول اذ لو امكان الزائد مثل الناقص ويلزم من
ذلك تساوي الكل والجزء الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل كلا هذا
خلف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية
والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد بعدد متناه يجب ان يكون
متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على التقدير لا تناهيهما هذا خلف قال الشارح
تجديد وانما اعتبروا قيدي الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا
لم تكن موجودة في الخارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع
احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا
لا يتسنى له وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور
وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد
موجودة معا في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان للاشياء
نحوا اخر من المعية دون الزمان والعقلي هو المعية في اصل الوجود مع
قطع النظر عن الكون والمتى واجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية
في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت او توجد
علم واحد حضوري وشهود تام اشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء
المتجددة عنده كالجواهر العقلية المرتفعة عن بقعة التغير وافق التجدد
وعلمها الاشراقي الوجودي بها فيجري فيها حجة التي ذكرها التطبيق
والتضايف وغيرهما من البراهين **خاتمة** القسم الثالث من [illegible]

في احوال النشأة الآخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المص في اخر فنون
هذا القسم وجود جواهر عقلية هي وسايط جود المبداء الاعلى
الى المراتب المتأخرة البعيدة المناسبة للجز الاقصى واسباب حصول كمالاتها
الموجبة لقرب المناسبة من جملة الحركات والاستعدادات فيها ينزل الوجود
ويهبط الى مرتبة النقص تحت كثرة الهيولى والحركة ولاجلها ترتقي
الى ذروة الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب
الجماد والنبات والحيوان الى درجة العقل والشفاء المستقضي بثبوت
الحق في المعاد فكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما
ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم
يعرج فيها وظن ان اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول
الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود لكونها اشرف
وجودا واقوى تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار مراتب البراءة
من القوة والخسران اللذين مبدؤهما الهيولى والابدان فاراد ان يشير
الى وجود اخروي لا يحتاج فيه الى البدن وهيئاته بحسب النشأة الاولى
وذلك الوجود البقائي للنفس بعد بوار البدن يسمى النشأة الآخرة
له فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال
وجودها بعد الموت وفي المبدن سماها بالهدايات لكونها مما يرجح
بتبيين مقاصدها او مقام بحاجتين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا
عن الملة والدين ومما يجب ان يعلم هنا ان المعاد على ضربين ضرب
لا يفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو جسماني باعتبار البدن
اللائق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب يمكن تصحيحه
من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه اشارة
منفقة وعبارة متبعة تكون لطالب الحق واليقين وتهدي من يشاء الى
صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية وبالجملة فكلما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده
او عدمه وانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة يكشف عن حاله
ومعه على وجوده او عدمه وانما يكون معه جوازه فقط فان النبوة

لما صح

لما صح عند العقل اصدق النبوة فيتم عنده ما قصر عنه فيكمل ما نقص عن
معرفته كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اني بعثت لاتمم مكارم الاخلاق
فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيتين يطلب من القرآن و
الحديث على الوجه المفصل المشروح في مواضع عديدة منها الا ان حقيقي
الاحوال المعادية على هيئاتها وخصائص صورها وكيفياتها مما
لا نتوقف به الا بقدر ما حولنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا
ازلنا عن الاحالة والامتناع وواقعنا المخبر به بوقوع الجواز والاحكام
وبينا رجحانه على دعاوي المنكرين وخصوم في بابه قام التنزيل واخبار
النبوة فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة الواضحة
في المعاني الطبيعية والالهية وصار العقل بقصوره عن تصور كيفياته
بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل معذورا عن خالقه
وخصوصا اذ قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون لولا ان احوال النشأة
الثانية وتفصيل كيفياتها باب للمعترف بوجوبه في الاحاطة بكنهه
الا بعد قيام الساعة لما قال تعالى جده لرسوله صلى الله عليه وسلم قل ما
كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا
ما يوحى الي واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه يرجعون
وللشيخ الرئيس اشارة حقيقة في اخر الهيات الشفاء الى وجه صحة
المعاد الجسماني بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية
بل يزداد عليها تاثيرا معاكايشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم
شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود
في المنام بسبب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل و
ليست الصورة التي ترى في المنام بل ولا التي تحس في اليقظة كما علمت
الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه
والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم
هناك ادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم
في النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي
هو المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه

هي السعادة والشقاوة تحيان واللتان بالقياس الى الانفس
تحية واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل
بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى
المملكة التي كانت لها كل الثرى ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي
تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان تنمحي انتهى كلامه
ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي في بعض مسطوراته بقوله ان اللذات
المحسوسة الموجودة في الجنة من الاكل والنكاح بحسب التشابه واللذات
كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحس فلا يخفى معناه وامكانه
في ذلك العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان الى امكانه
واما الكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه طائفة كاملة بعض
العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر المخضود فان
هذا ما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة
ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي انفسكم
ولكم فيها ما تدعون واما الخيال فلذة كما في النوم الا ان النوم مستقر
لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيال والحس الا من حيث
وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة
له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج لدامت اللذة والقوة المتخيلة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورة المخترعة متخيلة
وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة
جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها وشاهدها لم يعظم سروره
لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها
في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزل
منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا والاخرة في هذا
المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة
ولا يخطر بباله شيء يميل اليه ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق
عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور

بحسب

بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد
من خارج الحس فحمل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات
اولى ولا ينقص رتبتها في الوجود اختصاص وجودها في الحس
وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد لاجل حظه وحظه
عن وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل
لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا
العالم المضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق
واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات
العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات ينقسم الى انواع كثيرة مختلفة
كالحسيات فتكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى ممارستها في
العقليات توازي رتبة المثال فانه لو رأى في المنام خضرة والماء الجاري
والوجه الحسن والانهار والامطار المطر باللبن والعسل والخمر والاشجار
المزينة والجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة
والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثلان بين يديه للخدمة
لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله
على نوع اخر من السرور يرجع بعضهم الى سرور العلم وكشف المعلومات
المملكة ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل جميع اسم
اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق
يفارق الاخر وكل ذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم ذلك وان
كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب
كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة
لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون المستصغرون
بعالم الصور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشغلهم عن شهواتهم
اوجد في الجنة انه فيها الكلام ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم
يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية
عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية الفت بواسطة

النبوة الى كافة الخلق العذر الذى احتملت افهامهم فيجب التصديق
بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين
انتهى قوله اقول وهذان القولان من كلام الشيخين اقرب ما رأيناه
من كلام ائمة الحكمة والكلام فى باب توجيه المعاد الجسمانى بالعقل وحاصلها
ان النفس الناطقة لكونها من سنخ الملكوت وسنخ عالم القدرة والقوة
لها قدرة على اختراع الصور لكن الصور التى تخترعها حين تعلقها بهذا
البدن الكثيف الظلمانى المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود
لا يترتب عليه الآثار الخارجية ولا يكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان
مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال حسب
اختلاف امزجة محلها بسبب ما يرد عليه من الشؤونات والمغيرات الخارجية
والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشتغال الضرورية والحركات
اللازمية لحفظ البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الانفكاك
وتعطلت حواسها الظاهرة واجتنبت عن اشتغال النفس بمتعلق لها
اما بالنوم او بتوجيهها الى الجنبة العالية لقوة فى ذاتها فطرية او كسبية
اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة
اياها بحواسها التى هى فى ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان فى حالة
النوم يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة
معطلة من الادراك فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما
ولمسا فى ذاتها من دون حاجة فيها الى البدن بل هى اتم واصفى من التى
فى البدن لو لم يكن هذه عائقة للنفس عن استعمالها اياها وكما ان
حواس البدن كلها ترجع الى حاسة واحدة وهى الحس المشترك فجميع
حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة وهى ذاتها النورية
الفياضية والروية ولم تسم الرؤية لانها فى العين اذ لو لم تخلق
فى الجهة او من دون آلة جسمانية لكانت دونه ايضا بل لانها غاية المعرفة
وكل معرفة لشيء اذا انتهت الى الغاية يصير مشاهدة لذلك الشيء
وجميع المعارف والاعتقادات محققة اذا ارتفع هذه الحجاب بالموت
ينقلب مشاهدات ويكون مشاهدة كل احد على قدر معرفته فالمعرفة بذر النظر

المشاهدة

والمشاهدة بل هى بعضها حين رفع الحجب ينقلب مشاهدة كما ينقلب
ابصارا عند تغميض العين بعد تكرار النظر الى الشمس مثلا ثم اعلم ان
النفس يصير فى حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء على
قدرتها عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقرب جوهرا واقل مزاحمة
ومعاوقة من قواها اما لفتورها وضعفها كالمجانين والمرضى او
لقوتها خيرة كانت او شريرة كالانبياء والاولياء والكهنة والمجذوبين
كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى وترتب آثار الوجود الذاتى
وايلاما عليها مع بقاء تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية
التى لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة
ولا بيع عن ذكر الله وتذكر امور الآخرة هى كالمبادى العالية ذاتا
وفعلا فيقدرون على ايجاد امور مشاهدة لهم وربما يبلغ قوة نفوسهم
الى حد يسرى الى غيرهم فيفيدون له قوة يقدر بها على مشاهدة الامور
الغيبية كاسماع النبى صلى الله عليه وسلم للحضار ذكر الحصى والاشجار
وان لم يكن هذه الحال دائمة لهم بحسب اختلاف الاوقات والتعلقات
وما يتبعها من الاحوال كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ايام
دهركم نفحات الا فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض
افراد الناس نفس سريعة شديدة الاتصال بعالم القدس موفق
التأثير والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس وقوية التلقى من عالم
الغيب قليلة الانغماس فى جانب المطلوب لا يشغلها المفكرة
ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل بذلك للانسان
فى اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس
الكلية والروحانيات وامور الآخرة ويشاهده مشاهدة صحيحة
اتم من المشاهدات الدنيوية الناقصة لاجل كدورة المادة وضعف
الادراك فكدورة الشهوات وشواغل هذا العالم المظلم حجاب
عن غاية المشاهدة كما قال تعالى لا تدركه الابصار وربما يشتغل
بعض المكاشفين صورة ذلك الموطن عن مشاهدة صورة هذه
المواطن فى اليقظة وسلامة الآلات على عكس حال المحجوبين

في جميع ما ذكرنا تظهر سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من
الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الآخرة لها فاذا انقطعت
تعلقات البدن وخلت بخراب البيت او تخلت صارت حواسها
الباطنة لادراك امور الآخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها
في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة و
الكريهة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل
الفاخرة والقصور المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة موذية
موحشة من العقارب والحية والنيران والجحيم والزقوم والتصلية
في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى البدن مثل بدنها الذي كان لها
في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما
نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة
لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة التأويل كقوله تعالى قال من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل
خلق عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان
الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل
لا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه
في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث
لياقته واستعداده لتعلقها مما لا يحصل شيئا فشيئا وبلوغ قامته
الى كماله قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما
ثم الى تمام خلقته على حسب ما يقتضيه التواليد والتناسل فان ذلك
نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا النحو لجواز
ان يتكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات
والاوضاع الفلكية يرجح ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكون
اجسادهم دفعة واحدة وينفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة
نفخة واحدة وبتوسط بعض ملائكته فرد الله تعالى بواسطة واهب
الصور تلك الصور الى موادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى كما
تتكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف

من العقوبات

من العقوبات تكون دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا
في البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخرائي البدني على
وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة والآثار العجيبة و
مشاهدة امور غيبية لم يكن من شان النفس مشاهدتها اياها
في النشأة الدنيوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة
او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد
غير البدن الاول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا او ما
شهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل
كافر احد وكذا ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم يحشر بعض الناس يوم القيمة
على صورة يحسن عندها القردة والخنازير يعضد ذلك وكذا قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب
والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات
والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك
وهو النفس ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والسنخ
كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها فلهذا يقال للشخص مع التعالي من
الصبوبة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيما
بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء
والآلات ولا يقال ان جنى في الشاب فعوقب في الشيب انه عقاب
لغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ
الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم وآرائهم لا في الفلسفة انكار
المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا
الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت
ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فمهما فسد لا رجى
له عائده فحكموا بانه اذا مات مات ونيل سعادته او شقاوته
خرافات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا نموت
ونحيى مثل النبت والمرعى فيصير غثاء احوى فلهذا السبب انكروا
النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها واصروا اصرارا على منع [illegible]

في جميع ما ذكرنا لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من
الوجوه وهذه انموذج لمعرفة احوال الآخرة لها فاذا انقطعت
تعلقات البدن وخلت بخراب البيت او تخلت صارت حواسها
الباطنة لادراك امور الآخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها
في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة و
الكريمة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والقصور والحلل
الفاخرة والقران المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او قبيحة مؤذية
موحشة من العقارب والحية والنيران والحميم والزقوم والتصلية
في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى البدن مثل بدنها الذي كان لها
في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة كما
نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرة
لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة التأويل كقوله تعالى قال من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل
خلق عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل
لا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه
في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث
لياقته واستعداده لتعلقها مما لا يحصل شيئا فشيئا وبلوغ قامته
الى كماله قليلا قليلا لكونه اولا نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما
ثم الى تمام خلقته على حسب ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك
نحو خاص من الحدوث والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا النحو لجواز
ان يتكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والاوقات
والاوضاع الفلكية يرجح ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكون
اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة
نفخة واحدة وبتوسط بعض ملائكته فرد الله تعالى بواسطة واهب
الصور تلك الصور الى موادها لحصول المزاج بخاص مرة اخرى كما
تتكون الوف كثيرة من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها في الصيف

من العقوبات

من العقوبات تكون دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا
في البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الآخر بالبدن على
وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة والآثار العجيبة و
مشاهدة امور غيبية لم يكن من شأن النفس مشاهدتها اياها
في النشأة الدنيوية وكذا اقتدارها على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة
او قبيحة مناسبة لاوصافها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد
غير البدن الاول بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا او ما
شهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل
كافر احد وكذا ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم يحشر بعض الناس يوم القيمة
على صورة يحسن عندها القردة والخنازير بعد ذلك وكذا قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فان قيل فعلى هذا يكون المثاب
والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات
والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك
وهو النفس ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشخ
كالاجزاء الاصلية في البدن او غيرها فلهذا يقال للشخص مع انتقاله من
الصبوبة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيها
بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء
والآلات ولا يقال ان جنى في الشباب فعوقب في الشيب انه عقاب
لغير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ
الدهرية الذين لا اعتداد باقوالهم وآرائهم لا في الفلسفة انكار
المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج لهذا
الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك يفنى بالموت
ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فمهما فسد لا رجعة
له عائدة فحكموا بانه اذا مات مات ونيل سعادته او شقاوته
قد فات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياتنا الدنيا نموت
ونحيى مثل النبت والمرعى فيصير غثاء احوى فلهذا السبب انكروا
النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها واحصوا واصروا على منع بقاء الروح

فوائده وفى هذا تكذيب العقل على ما يراها المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هى المزاج الحاصل من التركيب والامتزاج فيفنى بالموت والايعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا فى انه يكون فذهب جمهور المليين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان الزيت فى الزيتون وماء الورد فى الورد والنار فى الفحم وهاذ وذهبت جمهور الفلاسفة الى انه روحانى لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فالمعاد النفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود وما تزين به كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالى والكعبى والحليمى والراغب الاصفهانى القول بالمعادين الروحانى والجسمانى جميعا ذهبا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راى كثير من الصوفية والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا فى هذا العالم بل فى الاخرة والتناسخية بقدمها وردها اليه فى هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسمانى ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد واحوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما لم يعتقدونه لذة وكمالا والانذار بما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم الى الفهم بعالم الاشباح والمحسوس عن ذات المبداء الاول وذوات العقول الفعالة التى

هى

هى المبادى القصوى والشريعة تحاكيهم لهم بمثالاتها الماخوذة من المبادى الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادى الكونية وتحاكى الافعال الالهية بافعال المبادى المدنية من الملوك والسلاطين القهارين وتحاكى افعال القوى والمبادى الطبيعية بنظائرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وذلك تخاطبهم من المعقولات بنظائرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية والظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات التى هى غايات افعال الفضائل الانسانية بنظائرها من الخيرات العرفية التى تظن انها خيرات وتحاكى مراتب الموجودات فى الوجود بنظائرها من المراتب الكائنة والتقدمات الزمانية فوجب ان يخاطبهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل والشبه للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر منها سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثل معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدى الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التى لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها فى نفس الامر مثل المعاد الروحانى واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة فكل ما يوجد فى عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظائرها على وجه الطف واصفى فى عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه

هداية النفس الناطقة بعد خراب البدن وفساد المزاج اما ان تفسد او تبقى وعلى الثانى اما ان تتعلق ببدن اخر على سبيل التناسخ اولا تتعلق بل تبقى موجودة بالتعلق لا سبيل الى الاول وهو فسادها لان النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيئى

يتقبل الفساد وشيء يفسد بالفعل فيكون فيه شيء يجري مجرى
المادة هي حاملة لقوة الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو
الفاسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير القابل للفساد والحامل
لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد
بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفساد قال الشارح
الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك
الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض
الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك
الشيء وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه به فحفظ
في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول وعدم
قابل بذلك الشيء اقول كانه بنى البرهان المذكور على كون كل حادث
مسبوقا بالزمان محتاجا الى مادة حاملة لامكانه اذ لا فرق في ذلك
بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب الوجود
تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل ما هو معدوم صرف
لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى مسبوق وحامل له بل ذاته
حامل لعدمه بالمعنى الذي ذكر من ان العقل يتصور ماهية ويقيسها
الى العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم اتصافها
بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والسالبة الخارجية
لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج اصلا
واما الاشياء التي يطرد عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي
كانت لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها
لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعلية
الذات والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان التي تساوق
قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز العدم وقد
مر في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد
وان يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة
ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض

محل

214

محل قوة الفساد النفس ان كان محلها فيكون النفس قائمة بالمادة
وقد ثبت تجردها وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة و
صورة وقد ثبت بساطتها هذا خلف فان قيل احد بساطة النفس
على هذا الوجه بل جواز كونها متألفة من مادة وصورة مفارقتين
جوهريين يزول احديهما وهي الصورة لها ويبقى الاخرى وهي المادة
حاملة لقوة وجودها وعدمها فينقل الكلام الى السنخ الثاني من النفس
ولا نعني ههنا من النفس الا جوهرا مجردا احدى الذات محل العلوم
والمعارف وسنخه الثاني لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم
فيه عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة معا
في حالة واحدة هذا محال ثم اعلم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة
قوة الوجود او العدم في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان
الذاتي الذي يعم المبدع والكائن جميعا وهو قسيم ضروري الوجود
والعدم لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء
الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه
فليس لك ان تقول ان المفارقات كالعقول ممكنة الوجود والعدم
وهي بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود
مع انها بسيطة لما بينا مرارا من الفرق بين القوة والامكان حيث
ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب الخارج فمفاد احدهما التركيب
بحسب التحليل العقلي ومفاد الاخر التركيب بحسب الخارج فان قلت
النفس وان كان جوهرا مباينا عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها
عن المبدأ المفارق في المادة البدنية المزاجية لوجودها فلم لا يجوز
ان يكون استعداد عدمها ايضا في تلك المادة البدنية فتنعدم و
ان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية قبل حدوثها فيكون
البدن محلا لامكان فسادها كما كان محلا لامكان وجودها قلت
البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعداد لان يكون له
كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان يكون متحققة
في نفسها حتى يكون له نفس موجودة بجوهر المبدئين في نفسه هو بلا

بان وجوده لنفسه هو بعينه وجوده لغيره بل يتغاير الوجودان
لا كالجوهر المقارن والعرض حيث ان وجودهما في نفسه هو بعينه
وجودهما لشيء اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها
في نفسها وان استلزم الاول الثاني بحسب استدعاء استعداد البدن
للافاضة وافاضة المبدأ الجواد التام عليه لكونه متقدمة للشيء الواجب
اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم البخل في الفاعل
فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من انتفاء
النفس عن النفس لاجل زوال الاستعداد وعدم قابلية لها وبطلان
كونها كالالة انتفاء وجودها في ذاتها بل انتفى وجودها للبدن
فقط اذ كون شيء لشيء وان اقتضى وجوده في نفسه لكن
سلب الشيء عن الشيء لا يقتضي سلبه في نفسه اولا ترى ان كون
الفرس لك اذ ذلك يلزم ان يكون له كون في نفسه ولكن لا يلزم من
فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا كان ذلك الشيء مما يكون
وجوده في نفسه عين وجوده لشيء اخر فيلزم من انتفائه عن المحل
انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين كالجواهر المفارقة والاعراض
حيث يلزم من زوالها عن محالها فقدانها في انفسها بخلاف النفس
لكونها جوهرا مفارقا لبدن فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد
ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لان فيه استعداد الوجود
النفس واستعدادا لعدمها لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي
وجود النفس له ووجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن
وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم
البدن بشبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدأها المفارق بعد
الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة
فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة مانعة له عن وجودها
الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط
حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها وارتباطها
بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واخسها فبطلان

الاضافة

الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم
بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب
لعدم ذلك الشيء وعلمت ايضا ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس
ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها المفارق وغايتها
اتصالها به فيلزم ان تكون باقية ما دام كون مبدأها المفارق باقيا
ومقارنة البدن وقواه وهيئاتها الظلمانية وغشيتها المادية عائقة
لها بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الحق لها واتصالها بالطيور
السماوية بمعاونة الشبكة وتتقوى بتعطله فاذا مات البدن وخرب
وانهزم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن وموانع
القوى وتشرف بمصاحبة القدسيين والملأ الاعلى مع حصول كمالها
واعتبر بالالات التي لها مدخلية في وجود الكرسي ثم بقاؤه مع انتفاء
الالة او شبها حتى للنفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت
القوى والالات البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومرادها العقلية
ثم نقضها ورفضها بالكلية كما في قول الشيخ من حكماء • واذا كانت النفوس كبارا
تعبت في مرادها الاجسام • ولا سبيل الى الثاني وهو القول بالتناسخ
وانتقال النفس من بدن الى بدن اخر سواء كان من نوعه اولا وسواء
كان النقل بالنزول او الصعود لان النفوس حادثة على ما مر على ما
هو مذهب المعلمين والرئيس وسائر المتاخرين خلافا للاقدمين
من حكماء الفرس ويونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا
لان النفس لما كانت حادثة بحدوث البدن لكان المزاج البدني
باستعداده الخاص مستدعيا وجودها من المفارق وتعلقها به فالبدن
الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن مبدأها فكل بدن يصلح
ان يتعلق به فلو تعلق به نفس اخرى بغير ما استحقه بالاستعداد عن المبدأ
بل على سبيل التناسخ فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان
له ذاتيتان مدركتان وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته
الا نفسا واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول عن الانسان فظاهر
ان عدد الحيوان يزيد على الانسان كالنبات على الحيوان فيفضل ذوات

ذوات النفوس من الاجساد البدنية بشيء لا تقابس وهو محال
وان كان بالصعود الى الاشرف فالنفوس المنتقلة تفضل على الابدان
فيتمانع ومن الحيوانات الصغار التي لا تزيد ونوع واحد منها على
جميع الحيوانات الكبار وكذا في النبات فلا يصح ما رآه وتفصيل
هذا المبحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي
هداية لما ثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت ان
لها سعادة وشقاوة حقيقيتان دون ما هو بحسب البدن وخزانته
وشروره لما تقرر من ان تفصيلها مستفادة من الشرع ولا شك ان
سبب السعادة هو حصول اللذات وان سبب الشقاوة هو
حصول المؤذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصورهما فلهذا
فسرهما بقوله اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية
لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه اخر والالم بالضد وتختص بالجهة
التي هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون
بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم
بحصول ما يساوي اللذة بل انما يتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ
الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ النيل
الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل لانه لم يدرك
معنى الادراك الا بالمجاز واللذة لا تحصل الا بالشعور بما هو ملايم
وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة
اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردفه بالمخصص
الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج عن الحالة الطبيعية
وهذا خطاء نشأ من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فان
الادراك الحسي يكون بسبب انفعال الآلة وتغيرها عن حالة الى
حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الآلة فمتى انفعلت الآلة
وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده
اذا لم يكن مصحوبا بآفة او عدم كمال آخر لها بل من حيث هو وجود له

فان كمال الوجود

فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه ونيله لذة بالشرط المذكور
فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما ادراكات
نفوس الافلاك فليس فيه انفعال لا في الآلة ولا في القوة كما علمت ولكل
قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والنعومة
عند اللمس والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشرنا الى
ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم
ان يكون كل محسوس ملايما للآلة المتعلقة به والملايم للنفس الناطقة
من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات بان تمكن النفس من تصور
قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه على ما هو عليه
والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة ذاته تعالى لا من وراء
حجاب او حجب حتى المعلم الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة
مشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده للحق له بحسب شهود ذاته وهذا
لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الالتفات الى الذات
والاقبال بالكلية الذات الى الحق الاول وترك الالتفات الى الذات
لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا سواء كان بالكلية الذات الى الحق الاول
وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العلي
من المبادي لا يلتفت الى ذاته فقط ولكن يعلمه وبالجملة ان قوة تدرك الحق
الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه
فلا حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلايق الا قصور الذوات
ونقص درجة الوجودات عن كمال الحق وجلاله عن درجة في الوجود فا
لحجب بقدر مراتب القصور والاعدام لكن لا شعور للنفس والعقول
الا بكل لانها لا تتصور ذاتها وبالا يكون موجودا لها لان من الكمالات
كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها في وجود ذاتها عن رتبة الاول
ودرجة وجوده وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور
في حقه ويليق بجناب ربوبيته يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية
في ذاته برئ عن النقايص والشرور والآفات فان منبعها الامكان
والقوى والامكان ينافي الوجود منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب

في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب مما قد فاض عنه
من النظام ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس
الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكائنات العنصرية
من البسائط والمركبات حتى يصير النفس بحيث يرتسم فيها جميع الموجودات
من الواجب والممكن على الترتيب الذي هو لها بحسب الواقع فيكون
عالما عقليا مضاهيا للعالم بحذافيره كله وانت تعلم ان العالم عالم المجردة
لا بمادته قال الشيخ لا يمكنني ان انص على المبلغ بسببه يصير الانسان
سعيدا في العلم ونجاوز الحد الذي يقع في مثله التفاوت العلمية ولكنه
في كتاب المباحثات اكتفى بالنطق للمفارقات وفي كتاب الشفاء
زعم على سبيل التقريب ان يتصور النفس المبادي المفارقة تصورا
حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان ويعرف
العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى
ويتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى البعض والنظام
الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور
العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية
وحدة تخصها ذاتها كيف يعرف حتى لا يلحقها كثرة وتغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم لها
من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط على سائر القوى البدنية ويحصل
للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انفعالها عن
القوى وتأثرها عنها من شقاوتها واحتجابها بها عن تحقق استعلائها
عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها منها وما دام في البدن
لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج
وليسلك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا جامدا في القوة
الشهوية بل محققا لتوسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا ولا جبانا
بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور
والجبن او كذلك له حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما
بينه وبين غيره سواء كان اهل منزلها واهل بلدها في المعاملات

الشرعية

الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها زينة في السياسة
وهذه حكمة توسطية تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهي
غير الحكمة التي هي علم بحقائق الامور لانها كلما كان اشد افراطا كانت
احسن بخلاف هذه خصال الثلث هي التي تسمى عدالة فالعدالة
من الاخلاق المركبة ومتى اتصف بها وكان حكيما بالحكمة النظرية
التي هي العلم بحقائق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية
التي هي العلم بحقائق الاشياء للنفس فاذا ادركت كمالاتها العملية
والعلمية من حيث انها كمالات لها مؤثرة عندها ادراكا تاما من دون
العوائق البدنية التذت بها لا محالة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل
لها بعد الموت وانما قلت ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان
النفس بعد تحصيل المعقولات وصيرورتها عقلا بالفعل بتكرر
احضارها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها
الى تجشم كسب جديد بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به
وقد حصل لها ملكة الاتصال لا تحتاج في تعقلها الى الالة الجسمانية
فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفقد الالة البدنية وقد ذكرنا
المعرفة اذا اشتدت بسبب شدة القوة الدراكة وزوال المانع
عن الادراك انقلبت محبة فيكون اللذة للنفس بسبب
ادراك المعارف العقلية على الوجه الاكمل حاصلا بعد الموت وعدم
حصولها اي عدم حصول اللذة بالتعلقات بخفة حالة تعلق
النفس بالبدن وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك
الملايم المصحوب للذة او عينها وهو التعلقات البدنية والعلائق
الجسمانية فان القدر الذي ينال النفوس من البهجة بالمحبة
يختلف عليها حين اشتغالها بالبدن المانع لتلك بهجة فان البهجة
تابعة لتلك بهجة بل عينها بحيث يخفى قدر المحبة بهجة يخفى قدر اللذة
والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
وما تجده النفس حال الادراك عند انحلال الشبهات واستيضاح
المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هي شبيهة

قليل وشتان بين اللذة العقلية نسبتها اليها كنسبة الالتذاذ
الحسي بوصول رائحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها
ومع هذا كثيرا ما يكون الانسان متفكرا في امر بهجة من المعقولات ويعرض
له امر شهودي عظيم في بابه ويخير بين المطعوم المستحق بالشهوة
ان كان كبير النفس فالعذر الذي ينال النفس من اللذة بسبب المشاهدة
حاجبا له في هذه الدار الدنيوية لكنه من المعلوم انها اذا ارتاحت
في هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله
لكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة ويوزن بنيلها من
البهجة والسعادة عند الفراغ من البدن قدر ما يعتد به وخصوصا
اذا انتهت في النشأة الدنيوية بمعرفة الله وخواصه المقربين
فاذا انفصلت عن البدن وكانت منتهية بالكمالات عارفة بمعرفة
تحقيق على وجه اليقين فزال عنه العايق البدني والحذر الذي كان
حاصلا لها بسبب مطالعة اللذة العقلية دفعة ويكون تلك اللذة
والبهجة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجه لا يناسبها لانها لذة تحصل
للجواهر الحسية المحضة عند حالتها الطبيعية وهي اجل من لذة اشرف
اذ التفاوت في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها
وقد يكون بحسب مقدار الادراك فان الادراك القوي لذته قوية
والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكل ما اكمل والى
الكمال المطلق اقرب كانت اللذة اقوى فاذا كان كذلك فكيف
يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس وتصور المحسوس لكونها اعراضا
مادية ونقص الادراكات وسواها لانها لا يقدر على تخليص مدركاتها
عما يشوبها من الملابس الى ما يناله العقل من الله عز شانه واجب
الوجود بذاته الذي هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه
من الملائكة المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك
فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي اذن بعيدة
عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب
الوجود لذاته بخلاف القوى الداثرة الحسية فانها مادية ضعيفة

الوجود

الوجود يؤول الى وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني بريئة عما سواها
كما اشرنا اليه والقوة الحسية تدرك كل معنى تدركه مشوبا بغيره من الغواشي
والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء وبواطنها بل تدرك
الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها
بحيث لا يقبل التغير هداية يريد ان يثبت في هذه الهداية الالم
العقلي فعرفه اولا بانه ادراك المنافي من حيث هو مناف ومنافي
الشيء ما يقابل ما يلايمه وفائدة قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتعريف
الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا في تعريف اللذة ثم قال والمنافي
للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها بما هو الهيئة المضادة
للكمال من الاعتقادات المنافية للحق ومن جهة القوة العملية لها
الاخلاق المذمومة والهيئات الانقيادية ومصادرها للماديات
المنافية للسعادات فالنفس اذا فارقت البدن ونقص فيها
الهيئات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات
فيعرض لها الالم العقلي وانما يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لا لنقص لها
بتدبير البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغواشي
الهيولى فاذا زالت تلك العلائق والعوائق ذاتها وما يختص بها
من الكمالات ومعشوقها الحقيقي كي تنسى الامراض الكسل وتلذذ بالحلو
وتميل الى المكروهات في الحقيقة ويفرح بها كما يميل المريض الى اكل
الطين ويستلذ به بسبب حالة العنصرية كما اشرنا اليه سابقا
فيحسب الالم لذة والجراحة راحة والنار نورا والظل حرورا فاذا
فارقت البدن وضعفت ادراكاتها لاجل زوال العلائق عرض لها
حينئذ من الالم فقدان ما يعتقده كمالا وجزعا مما يحصل من اللذة
العقلية ذكرنا اعظم منه لنا فيكون ذلك شقاوة وعقوبة لا يوازيها
في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد البدن بالزمهرير وذلك
انما يكون لنفس اكتسبت الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس بتصور
المعقولات وحصول هيئة الكمال دون الغافلين من العوام والنساء

والصبيان هداية قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب
جزئها النظري ان يحصل لها تصورات حقائق الاشياء والتصديقات
اليقينية بوجوداتها واحوالها وهو كمالها الثاني منها وبحسب جزئها
العملي التجرد الفائق عن البدن وقواه فالنفس الناطقة باعتبار
جزئها النظري لا تخلو ان يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا يخلو من
ان يكون الحاصل لها الى الكمال شوق ام لا واذا اعتبر من كل حالتها العلمية
الى كل من حالات الثلثة النظرية انقسم كل منها الى قسمين وهما تلك
الحالة مع نقاء النفس عن الهيئات المذكورة او لا معه والمص اورد
في هذه الهداية الحالة الاولى بقسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم
من المراتب السعادية والشقاوية فقال النفس الكاملة بالتصورات
الحقة وبالاعتبارات البرهانية اذا فارقت البدن وحصل لها
مع ذلك الكمال العملي التنزه عن العلائق الجسمانية والهيئات الردية
الظلمانية اتصلت بعالم القدس وانتظمت مع الملائكة المقربين
في حضرت جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر
لحق عند البطلان والزور عند ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من
لذة اللقاء وساير اللذات العقلية ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر فان فارقته ولم يحصل لها التنزه عن العلائق الجسدانية
والتبري عن العوائق البدنية بل بقي فيه الهيئات البدنية وتعلق
بها الميل الى اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب تلك الهيئات
محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى مشتاقة الى مشتهياتها الحسية
ولم تجد اليها سبيلا لفقد الالات فيتأذى بها اذى عظيما لكن ليس
هذا الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذي كان لاجله ويحصل
لها اللذة بالمعارف التي اكتسبها وتنخرط في سلك المقربين و
ذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقاء هذا الالم تختلف
طولا وقصرا بحسب كمية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كيفية
رسوخ الهيئة قوة وضعفا هداية اورد في هذه الهداية
الحالة الثانية وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوق اليه

على سبيل

على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الى قسميها وبيان رتبة مع هذه الحالة
فقال النفوس الناطقة الساذجة اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها
اتفاقا اي من شانها ادراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم اي
بسبب ما يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الامور
الجزئية لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال اذ تحقق لها منه انها
لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التي يزعم كل
عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة ونقصان لحظت
بها تلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتي الى الكمال
لكن هذا الشوق مندمج فيها لا يظهر لها ظهورا تاما في الحيوة الدنيا لكثرة
اشتغالها بما يميلها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات
الدنية كما في قوله تعالى الهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت
البدن انكشف لها شوق ذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد
الالات والقوى بسبب الموت فيعرض لها من اجل ذلك الشوق
الى الكمال مع عدمه وعدم القدرة على تحصيل الالم العظيم وخصوصا
اذا كانت معها بعض الهيئات الردية لان يقول اما مقصرون عن السعي
ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون
للحق متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء المحقة والنفوس العنيدة
التي صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبت
فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة ورسخ فيها ملكات غير ملكية
وهيئات مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر بلاء وارداء
ملاء اذ قد تمكنت فيها شوق فارقتها وكانت عذبة الوسيلة
الى بدائها امكنة في كرب سعير الاشواق محترقة بنار الم الفراق
وهو النار الروحانية التي تطلع اي تظهر وتعلو على الافئدة والعذاب
الاكبر الذي قدم عليه من ذلك العذاب الادنى واعلم ان حرارة
هذه النار الدنيوية تابعة لصورتها النوعية كما تحققت من قبل
وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع جسماني فردا روحانيا
منه في عالم الامر فالنار الجسمانية شعلة من نار قهر الله الموقدة بعد

نزولها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب
اذ ربما تؤثر ثورة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر
النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل مستحق للحجب الا يكون حارا فاذا
النار الجسمانية اثر النار الروحانية فلا جرم ان ايلام تلك اشد وادوم
من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية متناهية التاثير كما مر وهذا
معنى ما ورد ان النار غسلت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن
الانتفاع بها فانا لا نريد هذا الضياء والاشراق والتلألؤ واللمعان فان
ذلك كله سلب من النار الحقيقية وانما ثبت لهذه النيران لانها ليست
نيرانا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة فمن شانها انها محرقة مؤذية
قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذي
يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار الآلهة مستورة عن هذه
الحواس خارجة من الفكر والقياس وهي النار الكبرى المتطلعة على النفوس
والافئدة المرتبطة نوعا من الارتباط بهذا المحسوس هداية
اراد ان يذكر في هذه الهداية الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال و
عن الشوق اليه وقسمها الى قسمين من جهة هيئة كلها مبينا حال كل
منهما من المرتبة فقال النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم
بحقايق الاشياء والشرف بالتجرد عن العالم الادنى فاذا فارقت البدن
غير مشتاقة الى الكمال ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم
حدوث راي فيها وكانت خالية عما يولمها من الهيئات البدنية والاخلاق
الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم
الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة خالية عن اللذة والالم
والحق ان لها لذة ضعيفة كما قال اليه الشيخ في الشفاء لان الرحمة واسعة
ينالها كل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية للرحمة فكانت البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اي ناقصة التفطن الذي يحصل منه
مجرد الشوق دون ان يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم يكن
خالية من الهيئات البدنية الردية وليس عنده هيئة غير ذلك ولا معنى من
المعاني العلمية فيتألم بفقدان البدن ومقتضياته لان خلو التعلق

بالبدن

بالبدن والشهوات قواه باقية من حصول المشتاق اليه لفقد الالات
تحصيله وبقي في كدر الهوى مقيدة بسلاسل العلائق البدنية مغلولة باغلال
الهيئات الردية فيكون في غصة وعذاب اليم كاثر العجزة الفسقة
لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم للحق ليس عذابهم دائما بل يزول بزوال
تلك الهيئات شيئا فشيئا فلا باس بان نفصل حال الناس في
مآلهم وتقسيمها تقسيما اقرب الى الافهام من الذي ذكره المصنف مستمدا له
على بعض الرموز القرآنية فنقول ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام
لانهم اما سعداء وهم اصحاب اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال و
اما السابقون المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة فاصحاب الميمنة
ما اصحاب الميمنة الآية واما المطرودون الذين حق عليهم القول في القضاء
السابق وهم اهل الظلمة والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم كما قال الله تعالى
ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية
وفي الحديث الالهي الرباني وهو خلقتهم للنار ولا ابالي واما المنافقون
الذين كانوا مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور في اصل النشأة
لكن احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل وارتكاب
المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية بالاعضاء او طارحهم الشهوية
والغضبية ومزاولة المكايد الشيطانية بقوتهم الوهمية بجزئيتها حتى
رسخت الهيئات الفاسدة والملكات المظلمة في نفوسهم وارتكبت
على افئدتهم فبقوا اشكين حيارى في الضلالة تائهين في الغواية
وقد حبط اعمالهم وانكست رؤوسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا [illegible]
لمنافاة مسكة استعدادهم بحالهم والفريقان هم اهل الدنيا ما لهم في الآخرة
من نصيب اما الاول فلعدم استعدادهم رأسا لقبول الهداية واما الثاني
فلزوال استعدادهم ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل
الخلود في النار الا ما شاء الله واصحاب اليمين اما اصحاب الفضل والثواب
الذين امنوا وعملوا الصالحات للجنة راجين لها راضين بها فوجدوا
ما عملوا حاضرا ونالوا درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة والباقون على سلامة
نفوسهم وصفاء قلوبهم المسؤل درجات الجنة على حسب مناسباتهم

والسعداء ذاتهم من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم من ميراث اعمالهم
واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا واخر سيئا وهم قسمان العفو
منهم رأسا لقوة اعتقادهم وعدم رسوخ سيئاتهم لقلة مزاولتهم اياها
ومباشرة القوى العملية فيها اولمكان توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا
منها بحسب الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والتفكر
في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والمعذبون حينا
بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن درن ما كسبوا فنجوا وهم
اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا
لكن الرحمة يتداركهم لعدم الجحود والطغيان وهؤلاء اهل الاخرة والسا بقون
اما محبون او ما محبوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده
وانابوا اليه حق انابته فهداهم سبله بتكميل القوتين لهم في العلم
والعمل بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون
هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم
والصنفان هم اهل وخاصة لانهم هم المستعدون الذين بقوا على
فطرتهم الاصلية واجتنبوا عن الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكاء
نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله والفرق بينهما ان
المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب والوصول لتكميل ذاته وسلوكه
في الله كقوله تعالى مخبرا عن كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا
نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى
الهداية والتوفيق لسلوكه سبيل الله قبل الوصول او لسلوكه في الله
بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمدي على ضرب
من الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الشرف والشرارة فان شقاوتهما
منقطعة بل لا يقتضي الشقاوة بل الخلو عن الكمال مع سعادة ناقصة
وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة
العقل او وجودي كوجود الامر المضاد للكمالات وهي اما راسخة او
غير راسخة او كل واحد من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة
النظرية او القوة العملية فتصير ستة والذي بحسب نقصان الغريزة

في القوتين

في القوتين فهو غير متجر بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب
مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار النفس غير مفارقة
عنه فهو متجر اصلا لكن عذابه دائما واما الثلاثة الباقية اعني النظرية الغير
الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كا
لاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم
رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها
لكنها تختلف في شدة الردائة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف
العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلاف فيهما هذا اذا عرفت النفس
ان لها كمالا فانيا اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها
عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتنام الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم
واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتقع
في سعة من رحمة الله الى سعادة تليق بها غير متألم بما يتأذى بها الاشقياء
الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك
فلا بد ان يتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالالات جسمانية
ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وحينئذ اما ان يصير مبادي صور لها ويكون
نفوسا لها سواء كان في نشأة اخروية كما يقوله اهل الشريعة المحقة او
في هذه النشأة الدنيوية كما يقوله اهل التناسخ واما ان لا تصير كذلك
وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو علي من انها متعلقة
باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان
تستعملها بالامكان ثم تتخيل الصور التي كانت منعقدة عندها وفي
وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز
ان يكون الجرم الذي يتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير
منخرق فيحصل لهم به سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة
وهمية قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى
فيه اعتدال وان قرب من النار فتحيله بسرعة الى جوهرها وان كان
دونه في الهواء فاما ان يتحلل بحرارة او يتكاثف فيزول برده وليس فيه جرم
محيط يغلب عليه اليبس فيحفظه عن التبدد ويمنع غيره عن مزاحمته

ويتعين فيه محل التخييل متمسكا به ولابد من جوهر يابس يتحفظ
فيه الصور ورطب ليقبل وليكن هذا آخر ما تيسر لنا من شرح هذا الكتاب
مستعدين لملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم وتراكم افواج الغموم
وخلو الديار عمن يعرف قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما
في هذا الزمان الذي انطفئت فيه انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة
فقد ابتلينا بجماعة يرون التعمق في الامور الالهية بدعة وفي لغة اوضاع
جماهير الخلق ضلالة هذا مع اعترافنا بالعجز والقصور واتباع معظم
القوى الى الكسل والفتور والملتمس ممن جبلت طبيعته على الانصاف واجتنب
بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف ان ينظر فيه بعين الانصاف
واصلاح الفساد وسد الخلل بعد التأمل والاستكشاف وانه اذا عثر مني
على سهوات يستر بذيل التجاوز عفوا لخطاء فاني المعترف بالقصور
والعجز وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا فقد جاء
هذا الشرح بحمد الله مما لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب قريبا الى الافهام
في نهاية علوه رفيعا عاليا في المقام مع غاية دنوه مشتملا على تصورات
غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة يعد النفس ملكة الى استخراج
المسائل المعضلة ويفيد الذهن اطلاعا على المباحث المشكلة على
اني لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر
فيما فهمت ومعارف الحق لا تتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط
به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم
بالصواب الملهم لاولي الالباب تمت الكتاب بعون الله
الملك الوهاب لسنة اثنى وخمسين والف شهر جمادى الاولى
عن يد عبد الضعيف النحيف المفتقر الى رحمة ربه اللطيف
السيد ابراهيم بن ابراهيم النورلوي
غفر الله له ولوالديه وللاساتذة
ولجميع المؤمنين والمؤمنات
والله المرجع
والمآب

